تاريخ الفكر الفلسفي

من طاليس الى أفلاطون

الجزء الأول

الأستاذ الدكتور
محمد علي أبو ريان
كلية الآداب - جامعة الاسكندرية

١٩٩٠

دار المعرفة الجامعية
٤٠ ش سوتير - اسكندرية
ت : ٤٨٣٠١٦٣

إهـــــــداء2006

أ.د./ محمد عثمان نجاتى

القاهرة

تاريخ الفكر الفلسفي

الفلسفة اليونانية

من طاليس إلى أفلاطون

الجزء الأول

دكتور
محمد علي ابو ريان
أستاذ كرسي الفلسفة وتاريخها
كلية الآداب جامعة الإسكندرية

دار المعرفة الجامعية
٤٠ ش سوتير - إسكندرية
ت : ٤٨٢٠١٦٣

تقديم الكتاب[1]

للأستاذ الدكتور محمد ثابت الفندى

أستاذ الفلسفة ومناهج البحث بجامعة الاسكندرية

لا يمكن للفلسفة أن تنفصل عن تاريخها كما ينفصل العلم عن تاريخه الطويل العريق : فنحن ندرس العلوم الموضوعية دون دراسة لتاريخها وتطورها ، إذ العلم ينسى ماضيه في كل خطوة يخطوها إلى الأمام ، وقوانينه التى نتعلمها منه مجردة عن ماضيها لأننا ندرسها فى ذاتها بغض النظر عن العصور التى ظهرت فيها والأشخاص الذين اكتشفوها ، وكل اصطلاح من اصطلاحات العلم إنما نكتفى فى إدراك معناه بالاستعمال الذى نجده له فى المعادلات أو القوانين التى يدخل الاصطلاح فيها ، وذلك بغض النظر عن نشأته وتطوره خلال تاريخه . وبالجملة إنما العلم المتقدم شيء معاصر دائما وكأنه لا ماضى له . وتاريخه الطويل العريض ليس جزءا من موضوعه .

أما فى العلوم الإنسانية وعلى رأسها الفلسفة ، فان الموقف من تاريخها يختلف تماما عن العلوم الموضوعية . وفى الفلسفة بالذات يصبح تاريخ دراستها ومذاهبها وتأثر الفلاسفة بعضهم ببعض وتطور مفهومات الاصطلاحات الفلسفية من مدرسة إلى أخرى أو من جيل إلى آخر ، يصبح كل هذا هو الدراسة الفلسفية بالذات بحيث لا نرى فارقا بين الفلسفة وما يمكن أن يكون تاريخا لها ، إذ كل مسألة فلسفية عندما نعالجها معالجة فلسفية صادقة إنما تثير تاريخها بأكمله ، وتجد حلها الحقيق فى إثارة كاملة لذلك التاريخ يتحدد فى إطارها موقفنا الحالى من تلك المسألة .

---

(١) الطبعة الأولى

لذلك كان دائما تاريخ الفلسفة مصدرا هاما جدا من مصادر الفلسفة ، كما أن إعادة كتابته أمر ضروري لتكوين الفيلسوف . وفى كل تأليف جديد فى تاريخ الفلسفة أضواء جديدة على مسائلها وارتباطاتها فيما بينها ونموها خلال تعاقب الفلسفات .

كل هذا جال بخاطرى وأنا أقرأ فصولا من هذا الكتاب الذى يذل فيه مؤلفه جهدا كبيرا متتبعا مصادر الفلسفة اليونانية ونشأة مدارسها ليقف وقفة طويلة عند أفلاطون . والكتاب يشهد بفهم طيب للفلسفة وتتبع صادق لمشاكلها وعرض واضح يقرب الفلسفة إلى طلابها ، ولا غرابة فى هذا فإن المؤلف قد استكمل تكوينه العلمى على خير وجه : فلقد تخرج فى كلية الآداب بجامعة الإسكندرية عام ١٩٤٤ ثم حصل على الماجستير عام ١٩٤٩ ، كما حصل فى الوقت نفسه على دبلوم معهد العلوم الاجتماعية ، وأوفد فى بعثة إلى فرنسا فحصل على دكتوراه الدولة فى الفلسفة من السربون مع مرتبة الشرف الممتازة عام ١٩٥٥ . وهو يقوم منذ ذلك التاريخ بالتدريس فى كلية الآداب بالإسكندرية وفى الجامعة الليبية ببنى غازى حيث انتدبته تلك الجامعة للتدريس بها ، ومن مؤلفاته : أصول الفلسفة الإشراقية ، وهياكل النور للسهروردى ، ومذهب أبى البركات البغدادى فى الفلسفة ، وكلها مؤلفات قيمة .

وإنى لأرجو أن يحقق المؤلف برنامجه الطويل الذى أعلن عنه فى تقديمه لكتابه الذى بين أيدينا الآن .

د. محمد ثابت الفندى

الإسكندرية فى ٣١ أغسطس ١٩٦١

ولا يفوتني ـ في هذه التقدمة الوجيزة ـ أن أشير والأسى يغمر سائر المعنيين بالدراسات الفلسفية إلى فقدنا ـ خلال العامين المنصرمين لعالمين جليلين وباحثين ممتازين جمعت بينهما أصالة المنهج، وغزارة المادة وروح الإخلاص والمثابرة في العمل على بعد الشقة بين وطنيهما فأحدهما في المشرق والآخر في المغرب وهما:

المرحوم الاستاذ الدكتور أبو العلا عفيفي [1] والمرحوم الاستاذ لويس ماسينيون فقد كان لنا شرف التلمذة عليهما وعلى أستاذنا المرحوم يوسف كرم .

وقد جمعتنا بهؤلاء الاساتذة العظام الخالدين صلات علمية وروحية مشرقة وكان لهم جميعاً أكبر الأثر في توجيهنا إلى طريق الحق والمعرفة . فإلى أرواحهم جميعاً أتوجه بالرحمة والشكر وعرفان الجميل بعد شكر الله وحده على هذه المنة الكبرى . وفقنا الله إلى ترسم طريق الخير والحق والهمنا الصبر والمثابرة والجلد على بذل المزيد من الجهد حتى أصل إلى تحقيق ما نصبو إليه إن شاء الله .

كما أنوه بالجهد الطيب الذى بذله السيد/محمد الشاعر المشرف على طبع الكتاب.

وأختتم كلمتى بتوجيه الشكر إلى إخوانى وطلبتى الذين ساعدونى على إخراج هذه الطبعة فى ثوبها الجديد وأخص بالذكر تلميذى السيد/على عبد المعطى المعيد [2] بقسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية لما بذله من جهد فى إصلاح تجارب هذه الطبعة وإنجاز فهارسها .

والله الموفق سواء السبيل .

الاسكندرية فى أول مارس ١٩٦٨

المؤلف
د . محمد على أبو ريان

---

(١) انتقل إلى الدار الآخرة فى ١٧ أكتوبر سنة ١٩٦٦ ـ راجع للمؤلف بحثا عن حياته وآثاره فى مجلة كلية الآداب جامعة الاسكندرية عام ١٩٦٨ .

(٢) الدكتور على عبد المعطى سنة ١٩٧١ .

ونحن نأمل أن تخرج الطبعات الجديدة من السلسلة وقد اكتملت مادتها وكذلك موضوعاتها التى أشرنا إليها فى مقدمة كتابنا هذا .

ولا يسعنا بعد إنجاز هذه الطبعة الجديدة إلا أن نتوجه بالشكر والحمد لله العلى القدير الذى وهبنا القدرة على القيام بهذا الجهد ـ فى معترك العمل ومشاكله ـ خدمة لطلابنا وللقراء من عشاق الثقافة العميقة الجادة .

والله ولى التوفيق

الإسكندرية فى نوفمبر ١٩٧٢

د. محمد على أبو ريان

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الرابعة

لا يسعنى وأنا أتقدم بهذه الطبعة الجديدة للجزء الأول من تاريخ الفكر الفلسفى إلا أن أذكر بالفضل إقبال طلبتى فى عديد من الجامعات العربية على تناول مادة هذا الكتاب بالدراسة والتحليل والإسهام معى وعن وعى وإدراك فى مناقشة مفاهيمه الأمر الذى شجعنى على المضى فى إخراج الأجزاء التالية من هذا السفر الكبير الذى يوشك أن يضم بين دفتيه تاريخ الفكر الفلسفى العام منذ نشأته إلى اليوم .

فقد صدر الجزء الثانى من هذه السلسلة عن أرسطو والمدارس المتأخرة ، والجزء الرابع (١) عن علم الكلام والتصوف والإسلامى والجزء الخامس عن الفلسفة الإسلامية . أما الجزء السادس فقد اختص بالفلسفة الحديثة المعاصرة .

هذا ، ولعلنا لم نكتف فى هذه الأجزاء التى صدرت من تاريخ الفكر الفلسفى العام بتأريخ للمذاهب عبر التاريخ فحسب ، بل لقد عولنا على مناقشة مختلف الآراء والمذاهب ونقد بعضها بطريقة تاريخية مقارنة وذلك بما لايخرج كثيراً عن أسلوب كتابة تاريخ الفلسفة وحيث يتعين على المؤرخ أن يتحاشى مظنة إبداء وجهات نظر خاصة قد تضفى صبغة غير موضوعية على عملية التأريخ فى تسجيلها لحركة الفكر عبر الزمان .

وأختتم هذه العجالة بتقديم خالص شكرى إلى كل من أسهم فى إخراج هذه الطبعة الجديدة من الكتاب (٢) ، مع إزجاء تحية من الأعماق إلى طلبتى فى جامعة بيروت العربية الذين أتيحت لهم فرصة استيعاب هذا اللون العميق من الثقافة الإنسانية خلال ثلاث سنوات أمضيتها فى سفارة العلم فى بلادهم العربية الجميلة .

وفقنا الله إلى ما فيه الخير لأمتنا وسدد خطانا على طريق العلم والإيمان .

الإسكندرية فى أول ديسمبر ١٩٧١ — المؤلف

د . محمد على ابو ريان

---

(١) لم يصدر بعد الجزء الثالث والخاص بالفلسفة المسيحية .

(٢) وأخص بالذكر تلميذى وزميلى الدكتور جلال موسى .

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الثالثة

وبعد فهذه مقدمة الطبعة الثالثة من الجزء الاول من تاريخ الفكر الفلسفى تخرج اليوم إلى الباحثين والقراء منقحة ومزيدة فى ثوب جديد لتنضم بهذه الصورة إلى مؤلفاتنا الاخرى التى أصدرتها دار المعارف ، التى مابرحت تسهم عن جدارة فى نشر ألوان شتى من الاسفار النفيسة فتعمل بذلك على تعميق الجانب المعنوى من حضارتنا العربية الخالدة .

هذا وقد أضفنا الجديد إلى مواضع شتى من الكتاب ، ولا سيما فيما يتعلق بدراستنا لأفلاطون ، وأعدنا صياغة البحث الخاص بالجدل الافلاطونى الذى يعد حجر الزاوية فى مذهب هذا المفكر المثالى العظيم .

وقد صدرت قبل ذلك الطبعة الثانية للجزء الثانى من تاريخ الفكر الفلسفى والخاصة بأرسطو . ونعد الآن الطبعة الاولى للجزء الثالث عن الفلسفة الهللينية (أفلوطين ومدرسة الاسكندرية الفلسفية) .

أما الجزء الرابع من هذه السلسلة فقد ظهر بعنوان « الفلسفة الإسلامية شخصياتها ومذاهبها » ونحن بصدد إعداد طبعة جديدة له . وكذلك فقد اقتضت ضرورات النشر أن نقدم للطبعة الجزء السادس الخاص بالفلسفة الحديثة قبل إصدار الجزء الخاص بالفلسفة المسيحية . ونحن نتوجه إلى الله عز وجل أن يهبنا مزيدا من الصحة والعزم على متابعة إخراج أجزاء هذا المؤلف الفلسفى التاريخى العام لنقدم للباحثين ولطلاب الفلسفة صورة كاملة للفكر الفلسفى الخصب عبر تاريخ الإنسانية .

بسم الله الرحمن الرحيم

تصدير (١)

ليس من شك فى أن الحضارات التى أقامها الإنسان على سطح الأرض إنما تستند على دعامتين جوهريتين : أساس فكرى وأساس مادى .

وإذا كان الوجه المادى للحضارة يعطيها الشكل الظاهر والصورة المرئية المحسوسة فإن الوجه الروحى والفكرى هو الذى يؤسسها ويتعهدها : إرهاصات أولية ، فبذرة ينبثق منها الوميض الأول ، فوليد فى المهد لم تكتمل له أسباب النضوج والتكامل . فالفكر إذن هو الذى يعطى للإنسانية معنى وللوجود الإنسانى سنداً وتبريراً ، ومهما خيل إلى بعض المغالين فى النزعة العملية أنهم قد يكونون فى غنى عن الفكر العميق فإن هذا الفكر يؤسس بالضرورة تجاربهم ومنافعهم العملية . إنهم كالطفل الذى يقتطف الثمار الناضجة ليتغذى بها دون أن يعير الشجرة التى حملت القطاف اهتماما ، فإذا استمر الأفراد على هذا النحو جف النبع الذى منه يرتوون وذبل النبت الذى ينتج القطاف ، وتوقف المصنع وانحسر تيار التقدم . فحقيقة الأمر أن النبع والنبت والمصنع لا تنتظم أمورها إلا حسب أفكار تبدأ فروضاً ثم تستقيم بالجهد العلمى فتصبح نظريات لا تلبث أن تدخل مجال التطبيق ، فيكون منها الثمر الذى يمسك به ويترصده المتشدق بالمنفعة العملية ، غير عابىء بأنه إنما يروى الظمأ من سيال متدفق من نبع صاف رقراق يمثل خير ما فى الانسان من خير وحق وجمال ألا وهو الفكر .

وإذا كان الفكر على وجه العموم هو المحرك الأساسى للنشاط الانسانى

---

(١) مقدمة الطبعة الأولى.

وهو جوهر الوجود الانسانى فإن الفكر الفلسفى بصفة خاصة ، وهو تعميق للمفاهيم الروحية إنما يحتل مركز الصدارة بالنسبة لسائر ألوان النشاط العقلى الأخرى ، فالمذهب الفلسفى إن هو إلا تعبير مركز على التيارات الأساسية التى تؤسس الحضارة وتبنى المجتمع وترشده ، وهى مشتقة من طبيعته الانسانية حسب ظروف الزمان والمكان والبيئة والمزاج .

فلا يمكن إذن أن ندرس تاريخ الأمم دون أن نتعرض لانتاجها الفكرى وأن نوجه إليه أكبر مزيد من الاهتمام . وإذا كان التاريخ السياسى والاقتصادى وغير ذلك من ألوان التاريخ ، إذا كانت هذه تحمل اللون الخاص للأمة التى يؤرخ لها ، فإن التاريخ الفكرى فضلا عن أنه قد يحمل هذا اللون الخاص للأمة التى يزدهر فيها ، إلا أنه مع هذا يتميز بطابع فريد وهو أنه قد يتجرد من « المحلية » ليترابط مع غيره من الانتاج الفلسفى للأمم الأخرى ، لأنه إنتاج إنسانى يصدر عن عقل الانسان ، والعقل قوة كلية إنسانية عامة تنتهى فى آخر الأمر إلى قوانين المنطق الأساسية ذات الكلية والضرورة والتى يفترض صحتها البدائى والمتحضر ، والأسود والأبيض ، والطفل والكهل على السواء الخ ...

لهذا كان لزاما على مؤرخى الفلسفة أن يتناولوا التراث الفلسفى على أنه نتاج الانسانية جمعاء .

وفى هذه السلسلة التى نفتتحها بهذا الكتاب سنحاول أن نسير على ضوء ما أوجزناه من اتجاهات ، فنبدأ بالفكر الفلسفى عند اليونان ثم نتناول العصر الهيللينستى ، ثم الفكر الفلسفى الاسلامى ، ثم الفكر المسيحى فى القرون

الوسطى ، ثم الفكر فى العصر الحديث ، وأخيراً الفكر المعاصر (١) .

اما مشكلات الفكر الفلسفى العامة فسنفرد لها كتباً أخرى إن شاء الله .

وإذا كان الفكر المعاصر فى المجتمع العربى هو امتداد طبيعى للفكر الاسلامى فى عصر النهضة العربية ، فإن هذا الفكر الاسلامى قد استمد بعض مقوماته من التجربة اليونانية الفلسفية ، لهذا فإن كتابنا هذا إنما يعد فى نفس الوقت مقدمة لا غنى عنها لدراسة الفكر الاسلامى الفلسفى .

ولا يفوتنا فى هذا المجال أن نوجه النظر إلى كتاب «تاريخ الفلسفة اليونانية» لأستاذنا المرحوم يوسف كرم فكتابنا الذى تقدمه اليوم هو ثمرة من غرس الأستاذ الكبير . وحسبى أن أصل بإنتاجى المتواضع إلى أن يكون رافدا متواضعا من هذا النبع الغزير ، فإليه أقدم هذا الانتاج المتواضع لعله أن يكون تعبيرا صادقا مخلصا عن ولاء التلميذ لأستاذه وتمجيداً لمفكر ممتاز لم يلق التقدير الكافى فى حياته ولعله أن يحظى به مع الخالدين .

كما لا يفوتنى أيضا أن أشير إلى شخصية فذة ، وعالم قدير وباحث ممتاز فقدته أسرة الدراسات الفلسفية فى الجامعات العربيـــة فى غضون هذا العام وهو الأستاذ محمود الخضيرى رحمه الله . كما أتوجه بالشكر إلى الاستاذ الدكتور محمد ثابت الفندى على تفضله بتقديم هذا الكتاب إلى القراء .

---

(١) نذكر فيما يلى الرموز الاصطلاحية التى سنستخدمها فى هوامش صفحات هذا الكتاب وما يليه من أجزاء ان شاء الله :

المرجع السابق	= (ف . س)
سيرد ذكره فيما بعد	= (م . ب)
ارجع الى النص الأصلى	= راجع
ورد ذكره فيما سبق	= (ف . س)

وإنى لآمل أن أكون قد وفقت فى عرض اتجاهات الفكر اليونانى فى هذه الفترة الطويلة منذ بزوغ هذا الفكر إلى مدرسة أفلاطون .

والله الموفق إلى سواء السبيل .

بنغازى فى يوليو ١٩٦١

محمد على أبو ريان

مقدمة عامـــة

أولا: أهمية دراستنا لتاريخ الفلسفة

فى دراستنا الفلسفية ننهج منهجين إما أن نتنـــاول المشاكل الفلسفية فى ذاتها فنعرض لها كموضوعات قائمة أمام الفكر، وترد محاولات الفلاسفة لحلها حينئذ فى المركز الثانى من الأهمية بالنسبة للمشاكل نفسها وهذا هو المنهج الاول.

اما المنهج الثانى لدراسة الفلسفة فهو تتبع الفكر الفلسفى تاريخيا خلال النتاج الفلسفى للفلاسفة أنفسهم، مع دراسة العوامل المؤثرة فى إنتاج الفيلسوف، وصلاته بعصره، واستفادته من السابقين عليه، وتأثيره فى اللاحقين له. ونحن فى هذه الدراسة نعتبر الفكر الفلسفى ظاهرة من ظواهر الحضارة الإنسانية لها أصولها وتطوراتها إلى عصرنا هذا. أما تناول المذاهب الفلسفية كوحدة قائمة بذاتها أو فيما يعرف بدراسة المدارس الفلسفية، هذه الدراسة تعتبر فى الواقع دراسة تجميع بين الاتجاهين الأول والثانى، ولا نريد أن نتناول هنا بالتفصيل مشكلة الدراسة التاريخية للفلسفة ومدى خضوعها للقواعد المعروفة فى الدراسات التاريخية الأخرى، إلا أننا نكتفى بالإشارة إلى أنه على الرغم من أن هناك صفة لا يمكن انكارها وهى أن الفيلسوف مهما قيل عن عزلته فإن إنتاجه الفلسفى له أصوله المستمدة من جذور عميقة فى العصر الذى يعيش فيه، حتى ولو كان تفكيره قد سبق هذا العصر، وعلى الرغم من هذا فان المذاهب الفلسفية حين تتعرض لتفسير معرفتنا بالعالم المحيط بنا، فان لهذه المذاهب قوانين خاصة بها ذلك أن مشكلة بعينها قد تتفرع من مشكلة أخـــرى أو تتداخل معها، أو أن مذهبا يستدعى ظهور مذهب آخر لنقـــده أو معارضته، بقطع النظر عن العوامل المحيطة بالفيلسوف.

ونلاحظ أن هنــاك اتجاها عند بعض المعاصرين من المؤرخين إلى بيان ما للعاملين السيكلوجي والاجتماعي من أثر في الانتاج الفلسفي ، بل إلى اعتبار النتاج الفلسفي نتاجا اجتماعيا خالصا ، كما يرى واضعوا علم الاجتماع المعرفي Sociology of Knowledge . ومهما يكن من شي فان الدراسة التاريخية للفلسفة هي الأسلوب المبسط والمفصل في الدراسات الفلسفية .

وثمت مشكلة أخرى قد تواجهنا حين الكلام عن تاريخ الفلسفة ، وهي هل يمكن القول بأن لكل شعب فلسفة خاصة به وتاريخا لهذه الفلسفة ، وأن هناك فلسفة قومية لها طابع مميز عند كل طائفة من البشر ؟ لكي نجيب على هذا التساؤل يجب أن نفرق أولا بين الفلسفة اليونانية التي هي أسلوب خاص من الفكر يخضع لقواعد المنطق ، وبين النظرات الفلسفية التي تتناول جوانب مختلفة من الوجود وتعرضها عرضا دون محاولة البرهنة عليها أو ادماجها في نظام عقلي محكم يخضع للضرورة العقلية . وإذا قصرنا إطلاق لفظ « الفلسفة » على المعنى الأول ، فإنه لا يمكن أن يقال إن لكل شعب نتاجا فلسفيا خاصا به ، حتى ولو كان متحضرا ، وهذا لا ينفي أن لدى الكثير من الشعوب مصلحين اجتماعيين وأخلاقيين وأنبياء وأولياء ، ومهما قيل عن وجود نظرات فلسفية عند الهنــود والصينيين فانها نظرات مشوبة بطابعين هما الطابع الصوفي والطابع الأخلاقي .

فلم يكن للفلسفة الهندية وجود مستقل عن الدين ، وإن كان بعض المؤرخين قد حاول أن ينسب إلى الهنود بعض النظريات الفلسفية التي وردت فيما بعد عند فلاسفة اليونان ، ولكن الثابت قطعا أن هذه لم تكن إلا محاولات أولية لم ترق إلى مستوى النضج الفلسفي عند اليونان . وما قيل عن الهنود والصينيين ينطبق على

الفكر المصرى القديم (١) رغم أن بعض الفلاسفة اليونان مثل أفلاطون زاروا مصر وتلقوا العلم فى معاهدها (٢)

كل هذا لاينفى أن الفكر الشرقى القديم قد تسرب إلى المحيط العقلى اليونانى ، على أن هذه العناصر الشرقية مالبثت أن امتزجت بالفكر اليونانى . والثابت على أى حال أن نشأة الفلسفة عند اليونان جاءت نتيجة لتطور داخلى فى الحياة العقلية عندهم ، فقد تناولوا بالنقد الحر المحايد نظمهم الدينية التى كانت تتمثل فى مجموعة من الأساطير الخرافية، هى فى معظمها من نسج الخيال، وتعرضوا أيضاً لتقاليدهم وأخلاقهم وعاداتهم ونظمهم السياسية وأحلوا محلها نظما محكمة لاتخضع إلا لدواعى المنطق والعقل ويسيطر عليها قانون عام Logos.

وقد ظلت هذه الروح اليونانية تؤثر فى تاريخ الفكر البشرى فى مختلف عصور تطوره ، فكان لها أكبر الأثر فى قيام الحضارة الغربية الحديثة . ومن ناحية أخرى لايمكن أن ننظر إلى الفلسفة اليونانية على أنها تمهيد للفلسفة الحديثة فحسب ، بل انها تمثل فى ذاتها مذاهب لها قيمتها من الناحية الفلسفية وذلك من حيث أنها تعبير عن حياة الإنسان العقلية فى فترة من فترات تاريخه الحضارى ، لاسيا وأن الفلسفة لم تكن بعيدة عن الحياة العامة لليونانيين فى ذلك العصر ، فقد كان لها مدلولان : أحدهما نظرى وهو التفسير الفلسفى للوجود . والآخر عملى وهو اعتناق موقف خاص إزاء الحياة اليومية التى يحياها الإنسان من النواحى الخلقية والسياسية والدينية هذا الموقف الخاص يتحكم فيه مبدأ إنسانى كان فى مركز القداسة عند اليونانيين وهو كفالة العيش فى حرية تامة لكل مواطن ، أى أن

---

(١) « راجع الفلسفة فى الشرق » ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى — طبعة القاهرة .

(٢) سنتناول مشكلة الأصول الشرقية للفلسفة اليونانية فيما بعد .

لكل فرد حرية التعبير عن آرائه بالطريقة التي يختارها . وكان عدم وجود سلطة دينية جامدة متحكمة من العوامل التي ساعدت على قيام الفلسفة في جو تسوده الحرية الفكرية حيث تمكن الفلاسفة من محاولة تفسير العالم والخلق حسب ما يمليه عليهم فكر حر مستقل . وكذلك كان الأمر فيما يتعلق بالأخلاق ، فإن عدم وجود أخلاق قائمة على الدين شجع الفلاسفة على الخوض في المشاكل الأخلاقية وبذلك حلت الفلسفة محل الدين في وضع القيم الأخلاقية لحياة فاضلة . ولما كانت بلاد اليونان في ذلك الوقت مسرحا لقلاقل سياسية وثورات داخلية وانتقاد لسلطة الأرستقراطية الحاكمة لذلك كان على المفكرين الأحرار أن يضعوا الأسس لقيام مجتمع أفضل ، وهذا بالفعل هو ما حاوله كل من أفلاطون وأرسطو .

وخلاصة القول أنه بينما نجد أن فلسفة القرون الوسطى المسيحية والإسلامية وكذلك الفلسفة الحديثة قد نشأت في جو تشيع فيه السلطة الدينية — مما دعا الفلاسفة إلى مواجهة كثير من المواقف الصعبة ، فتارة يدافعون عن الدين ، وطورا يحاولون التوفيق بينه وبين الفلسفة وتارة أخرى يثورون على سلطته أو يتجاهلونه — نجد من ناحية أخرى أن الفلسفة اليونانية قد نشأت حرة طليقة لا أثر لضغط السلطة الدينية عليها ، ذلك أنه لم يكن للدين أثر قوى على الفكر اليوناني في ذلك العصر .

ثانيا : التعريف

مصادر تاريخ الفلسفة اليونانية

نلاحظ أن أفلاطون هو الفيلسوف الوحيد الذى وصلتنا كتاباته كاملة تقريبا ، وذلك لأن النشاط الأدبى كان عاملا هاما فى حياته الفلسفية ، وقد وصلتنا أيضا معظم كتابات أرسطو فيما عدا كتابات شبابه الأول ، وكذلك وصلتنا كتابات شيشرون (١) وسنيكا (٢) ومارك أوريل (٣) وإبكتيتوس (٤)

(١) شيشرون M. Tullius Cicero فيلسوف رومانى ولد فى ٣ يناير سنة ١٠٦ وكانت وفاته فى ٨ ديسمبر سنة ٤٣ ق . م . تأثر بالنزعة التلفيقية ودون الرواقية والأبيقورية مع ميل إلى الرواقية من الناحية الأخلاقية وقد كان خطيبا مفوها شارك فى الحياة السياسية الرومانية . راجع : Copleston A :

Hist. of Philosophy, London 1956 Vol 1, p. 718.

(٢) سنيكا Seneca فيلسوف أخلاقى رواقى كان وزيرا للامبراطورية نيرون وتوفى سنة ٦٥ م (م . س) .

(٣) مارك أوريل Marcus Aurelius ولد سنة ١٢١ وتوفى سنة ١٨٠ م وهو فيلسوف رومانى تأثر بابكتيتوس. وقد أصبح امبراطورا رومانيا من سنة ١٦١ إلى سنة ١٨٠ م راجع : Zeller : Outlines of The Hist. of Greek Philo. p. 271

(٤) ابكتيتوس Epectetus فيلسوف رواقى ولد سنة ٥٠ م وتوفى سنة ١٣٨ م وكان عبدا لأحد قواد الامبراطور نيرون وعندما أعتق تابع حياته فى روما حتى طرد منها مع الفلاسفة فى عهد الامبراطور دوميسيان Domitian فأسس مدرسة فى نيقوبوليس من أعمال أبيروس .

وأفلوطين (١) . ومن ناحية أخرى نجد أن عددا كبيرا من الفلاسفة لم يدونوا آراءه، وكل ما نعرفه عنهم ما نقله عنهم فلاسفة متأخرون من أقوال شفوية . وعلى العموم فإن معظم مصادر الفلسفة اليونانية فى الفترة السابقة على سقراط قد فقدت ، ولحسن الحظ استن الفلاسفة اليونانيون الذين وصلتنا كتاباتهم سنة سرد الآراء السابقة عليهم وهو ما يسمى Doxographie وسنحاول فى هذا الفصل التعريف بالمصادر الأساسية التى استمد منها المؤرخون مواقف الفكر الفلسفى عند اليونان فنرتب هذه المصادر فى ثلاث مجموعات .

المجموعة الأولى من المصادر

هذه المجموعة تشتمل على ما ذكره الفلاسفة اللاحقون عن السابقين عليهم وكانت مدرسة ديمقريطس(٢) فى القرن الخامس قبل الميلاد أول من اهتم بدراسة المسائل السابقة عليها دراسة منهجية وقلدها فى ذلك السوفسطائيون (٣) ثم أفلاطون (٤) ولكن الذى نعرفه معرفة يقينية هى محاولة أرسطو (٥) عرض الآراء السابقة عليه بصدد كل مشكلة يعرض لها ، وقد تبعه فى هذا الاتجاه تلميذه ثاوفراسطس(٦) الذى ألف كتابا فى « آراء الطبيعيين » « فزيكون دوكساى » (٧)

---

(١) أفلوطين Plotinus فيلسوف الإسكندرية ولد فى مصر سنة ٢٠٣ م وتوفى فى روما سنة ٢٧٠ م (ف . ب) الجزء الثانى من تاريخ الفكر الفلسفى .

(٢) ديمقريطس Democritus من القائلين بمذهب الجزء الذى لا يتجزأ (ف . ب)

(٣) السوفسطائيون Sophists (ف . ب)

(٤) أفلاطون Plato (ف . ب)

(٥) أرسطو Aristotle (ف . ب)

(٦) ثاوفراسطس Theophrastus أحد تلامذة أرسطو وقد تولى رئاسة المدرسة المشائية بعد سنة ٣٢٢ ق . م وظل رئيسا للمدرسة حتى وفاته سنة ٢٨٨ ق . م . تقريبا . وقد تابع ثاوفراسطس طريقة أرسطو فى سرد آراء الفلاسفة السابقين عليه فصنف أول مؤلف يونانى سرد فيه تاريخ الفلسفة اليونانية وسماه الآراء الطبيعية Phisicon doxai أو « آراء الطبيعيين » .

(٧) فيزيكون دوكساى : أنظر التعليق السابق (٢)

وهو أول عمل باليونانية يكتب عن تاريخ الفلسفة اليونانية ، ويعد من أهم مصادر تاريخ الفلسفة فى الفترة السابقـــة على سقراط (١) ، وكان فى الواقع المصدر الذى استقى منه معظم من كتب عن تاريخ الفلسفة اليونانية بعد ذلك ، فاعتمد عليه الفيلسوف أيتيوس (٢) فى كتابه عن الفلسفـــة الذى أرخ فيه الفلاسفة من أفلاطون حتى عصره ، ونقل عن هـذا الأخير مؤلف كتاب (حول آراء الفلاسفة الطبيعيين) حوالى سنة ١٦٠ بعد الميلاد وقد نسب خطأ لبلوتارك (٣) ، وكذلك جمع يوحنا ستوبوى (٤) مقتطفات من كتاب أيتيوس فى القرن الخامس الميلادى ،

المجموعة الثانية من المصادر

وهى التى تتناول تاريخ حياة الفلاسفة أنفسهم وهى مصدر هام فى تاريخ الفلسفة . وأول من استن هذه الطريقة أتباع المدرسة المشائية . وقد بدأ هـذا الأسلوب فى الترجمة لحياة الفلاسفـــة تلميذ لأرسطو تأثر بالفيثاغورية هو أرستوكسين الطارنطى (٥) . وبينما نجد هذه الترجمات مليئة بالقصص والخرافات والمواقف الشخصيـة ، نجد رجال مدرسـة الإسكندرية الفلسفيـة يحاولون التثبت من صحة ما نسب إلى الفلاسفة ، وقد قامت بالفعل فى الإسكندرية

---

(١) سقراط Socrates (ت . ب)

(٢) أيتيوس Aetius فيلسوف مؤرخ وضع مؤلفه حوالى سنة ١٠٠ ق . م

(٣) بلوتارك Plutarch of Chaeronea ولد سنة ٤٥ م (ف . ب)

(٤) يوحنا ستوبوى John of Stobboi من واضعى التراجم الفلسفية فى القرن الخامس الميلادى .

(٥) أرستوكسين الطارنطى Aristoxenus of Tarentum أدخل بعض تعاليم الفيثاغورية الجديدة فى المدرسة المشائية .

حركة علمية لتصحيح المخطوطات القديمة تولاها نخبة من النحويين (١) فى الإسكندرية ثم فى أثينا وروما وأنطاكيا . وأهم مصدر فى هذه الفترة هو ثبت (كتالوج) لشاعر ومؤرخ إسكندرى يدعى كلياك القورينائى (٢) ونجد أيضا كتابات ديوجين اللائرسى (٣) فى مؤلفه « حياة وآراء الفلاسفة » وقد وصلتنا نسخة غير كاملة منه . وقد حاول ديوجين الرجوع إلى المصادر الأصلية فى كثير من الحالات ، وقد اتجه تلميذ لكلياك إلى الجمع بين العنصرين القصصى والمذهبى فى التاريخ لحياة الفلاسفة . وهناك محاولات أخرى متعددة لرجال مدرسة الإسكندرية نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر محاولة كل من فورفوريوس (٤) ويامبليخوس (٥) وضع سيرة أسطورية لفيثاغورس (٦) ثم محاولة هرميبوس (٧) وضع قاموس للفلاسفة حسب الترتيب الأبجدى .

---

(١) النحويون The Grammarians علماء ومفكرو مدرسة الإسكندرية القديمة الذين وضعوا النصوص القديمة موضع الدراسة والبحث الدقيق .

(٢) كلياك القورينائى Callimacus of Cyranica من علماء الإسكندرية المتأثرين بأرسطو ، وضع ثبتا ضخما عن الفلاسفة .

(٣) ديوجين اللائرسى Diogenes Laërt عاش خلال القرن السادس الميلادى ، ألف كتابا عن حياة الفلاسفة ومذاهبهم .

(٤) فورفوريوس Prophyry من تلامذة أفلوطين ٢٢٣/٥ ٣٠ م شرح بعض كتب أرسطو وبعض محاورات أفلاطون . واشتهر بأنه أخرج مذهب أفلوطين على صورة مجموعة من المقالات أسماها بالتاسوعات ، وهو واضع كتاب إيساغوجى أى المدخل إلى مقولات أرسطو .

(٥) يامبليخوس Iamblichus من زعماء الفرع السورى للأفلاطونية المحدثة توفى حوالى ٣٣٠ م وكان تلميذا لفورفوريوس .

(٦) فيثاغورس Pythagoras (ف . ب)

(٧) هرميبوس Hermippus of Smyrna تلميذ كلياك القورينائى وضع مؤلفه سنة ٢٠٠ ق . م .

للمجموعة الثالثة من المصادر

وهى المصادر التى تتناول المدارس الفلسفية أى تلك التى تعرض المشاكل الفلسفية وتبين أوجه التشابه وأوجه الاختلاف بين المدارس المختلفة . وأهم ما وصل إلينا بهذا الأسلوب كتابات سوشين (١) الإسكندرى الذى ألف بين ٢٠٠ / ١٧٠ ق . م . ثم كتابات ديوقليس ألمفيترى وملياجر الجدارى الذى ولد حوالى سنة ٨٠ ق . م . ، وقد ألف كتابا عن مذاهب الفلسفة وصلنا منه الجزء الخاص بمدرسة أفلاطون والمدرسة الرواقية .

وأهم مصدر فى هذه المجموعة بعد كتاب ثاوفراسطس على وجه العموم هو كتاب أبولودورس (٢) المسمى « بتاريخ المذاهب » وهو يؤرخ لفترة تنتهى سنة ١١٠ ق . م . تقريبا ، وهناك مصادر أخرى متعددة مثل كتابات شيشرون وبلوتارك وجالينوس الطبيعى(٣) وسكستوس إمبريكوس(٤) والآباء المسيحيين(٥) ويجب أن نشير هنا إلى التعليقات والشروح التى أضيفت إلى مؤلفات الفلاسفة فى الفترة الأخيرة من العصور القديمة وعلى الأخص فيما يتعلق بمؤلفات المدرسة المشائية ، فقد كتب أندرونيقوس الرودسى (٦) ملاحظات وتعليقات

---

(١) Sotion of Alexandria ألف فيما بين سنة ٢٠٠ / ١٧٠ ق . م

(٢) أبولودروس Aopllodorus وضع تاريخا للفلاسفة تضمن الجزء الأول منه ما وضعه (إراستينس) القوريناى عن فلاسفة القرن الثالث ق . م . ثم أضاف اليه تاريخ فلاسفة اليونان إلى حوالى سنة ١١٠ ق . م . جـ ٢

(٣) جالينوس الطبيعى Galen ١٢٩ / ١٩٩ م .

(٤) سكستوس امبريكوس Empiricus من الشكاك المتأخرين عاش فى أواخر القرن الثانى أو أوائل الثالث للميلاد (ف . ب) . جـ ٢

(٥) الآباء المسيحيون المدافعون عن الدين المسيحى فى القرون الأولى من انتشاره .

(٦) أندرونيقوس الرودسى Andronicus of Rhodes عاش خلال القرن الأول قبل الميلاد وكان ترتيبه العاشر بين فلاسفة المدرسة المشائية الذين درسوا فى أثينا باستثناء أرسطو .

على كتب أرسطو وثاوفراسطس وكذلك شروح الإسكندر الأفروديسى (١) ، وشرح سمبليكيوس (٢) الأفلاطونى المحدث الذى كتب شرحا علـى كتاب الطبيعة لأرسطو .

وعلى العموم فقد اقتصرت جهود المدارس الفلسفية فى الفترة الأخيرة من العصر القديم على الجمع والتعليق والشرح أو ما يعرف بمحاولات التلفيق والتخير وذلك بعد أن نضب معين الابتكار الفكرى ومضى عصر الفلاسفة الـكبار على ما سنرى فى الفصول القادمة .

(١) اسكندر الأفروديسى Alexander Aphrodias من شراح أرسطو ، درس الفلسفة المشائية فى أثينا بين سنة ١٩٨ ، ٢١١ م (ف . ب) .

(٢) سمبليقيوس Simplicius من شراح أرسطو (ف . ب) .

ثالثا : الفكر السابق على ظهور الفلسفة اليونانية

مشكلة الأصول الشرقية للفلسفة اليونانية

لقد سبق لنا أن أشرنا فى المقدمة العامة إلى خطل الرأى القائل بإرجاع الفلسفة اليونانية إلى أصول شرقية ، وسنحاول الآن - قبل أن نشرع فى دراسة العوامل الممهدة لظهور الفلسفة عند اليونان - أن نلقى الضوء على الفكرة الخاطئة عن مصادر استمداد الحضارة اليونانية . ذلك أن طائفة من المؤرخين يرجعون أصول الحضارة اليونانية إلى الحضارتين البابلية والمصرية القديمة (١) .

الحضارة اليونانية القديمة

وحقيقة الأمر أنه كان ثمة حضارة متأصلة على شواطىء بحر إيجه ، ولهذا السبب فان الحضارة اليونانية التى أنتجت الفلسفة كانت إحياء لحضارة أيونية أقدم منها ، أهتمت أبلغ الاهتمام بالفن والعلم ، ولهذا فاننا نجد معظم فلاسفة اليونان الأولين منحدرين من أصل أيونى ، بل إن عبادة الإله أبولو Apollo قد انحدرت إلى اليونانيين من الشمال(٢) عن طريق الآخيين (٣) وليس من الشرق أو من الجنوب ، وكذلك الحال فيما يختص بالدين الأولمبى ، ويرجع الفضل إلى هذا المصدر فى أن الدين اليونانى

---

(١) مثل بول ماسون أورسل ، وول ديورانت ، - وسارتون - راجع أسس الفلسفة للدكتور توفيق الطويل ص ٤٢ وما بعدها - الطبعة الرابعة - حيث نجد المؤلف يستعرض آراء المؤيدين والمعارضين ثم يدافع عن وجهة النظر المؤيدة للاستمداد الشرقى . والواقع أن الفكر الشرقى القديم كان مرتبطا بالدين وطقوسه ، ومن ثم فلم يكن متحرراً من سلطة الدين والدولة ، وظل تعوزه الروح النقدية الحرة والبرهنة المنطقية المحكمة التى هى عماد الفلسفة وأساس بنائها المنهجى .

(٢) راجع Farnell. Cults of the Greek States. pp. 98

(٣) راجع : الإغريق - تأليف هـ. كيتو - ترجمة عبد الرازق يسرى ص ١٣ وما بعدها .

لم يكن له طبقة خاصة من الكهنة ، كما كان الحال فى مصر القديمة مثلا .

وليس معنى هذا أن الحضارة اليونانية ظلت بمعزل عن الحضارات القديمة المجاورة لها ، بل يجب القول بأنه قد حدثت بعض التأثيرات المتبادلة بين هذه الحضارات العريقة . ولكى نعرف مدى الصلة بين هذه الحضارات الشرقية القديمة والفكر اليونانى ، يجب أن نتناول هذا الفكر بالدراسة حتى يتضح لنا مدى تأثير الحكمة الشرقية القديمة على العقل اليونانى . وجدير بالذكر أن كتاب اليونان فى فترة إزدهار الفلسفة لم ترد فى كتاباتهم أية إشارة إلى أنهم استمدوا فلسفتهم من الشرق ، وقد كان فى استطاعة هيرودوت مثلا أن يذكر ذلك لو كان قد سمع به ، لأن هذا الأدعاء — إن وجد — سيؤيد رأيه المعروف القائل باستمداد الحضارة اليونانية والدين اليونانى من مصر القديمة ، فقد ذكر هيرودوت أن عبادة الإله ديونيسوس ، وكذلك عقيدة التناسخ قد جاءت من مصر (١) وهذا أمر غير مقطوع بصحته ، ومع ذلك فإن هاتين الفكرتين لا علاقة لهما بالفلسفة الطبيعية فى المدارس اليونانية المبكرة .

مدى تأثير الحضارة المصرية القديمة على الحضارة اليونانية

فاذا رجعنا إلى أفلاطون نجد أنه على الرغم من أنه كان يكن احتراما عظيما لمصر وحضارتها — بعد أن زارها وعرف علومها — إلا أنه يذكر فى الجمهورية (٢) وفى القوانين (٣) أن المصريين كالفينيقيين من الشعوب ذات النزعة العملية فهم يختلفون عن اليونانيين ذوى النزعة الفلسفية .

---

(١) Herod., ii 49, 123

(٢) الجمهورية (435 e) .

(٣) القوانين (747 b) .

نشأة الرياضيات في مصر: ونجد أرسطو يشير في الميتافيزيقا (١) إلى نشأة الرياضيات في مصر ، ولكنه يستدرك فيذكر أن الرياضيات عند المصريين كانت متجهة إلى الناحية العملية فحسب أي إلى الناحية التطبيقية لا النظرية كما يقول بذلك أفلاطون أيضا . ولو كان أرسطو قد تناهى اليه وجود فلسفة مصرية لأشار إلى ذلك في استعراضه للفلسفات السابقة عليه .

علم الحساب: وإذا رجعنا إلى أقدم الوثائق (٢) التي تسجل مدى فهم المصريين القدماء للهندسة والحساب فإننا لانجد سوى عمليات حسابية تشتمل على مقاييس وموازين الغلال والفاكهة ، وبعض هذه يتضمن كيفية توزيع عدد من الأشياء على عدد من الأشخاص ، كتوزيع عدد من الأرغفة أو الجرار الخ . . وحساب مجموع الأجور الواجب توزيعها على عدد من العمال .

وهذا ما أشار اليه أفلاطون بالفعل في القوانين (٣) إذ أنه يذكر أن أطفال المصريين الذين كانوا يتعلمون بالحروف مسائل عن كيفية توزيع عدد من التفاح أو الزهور على عدد كبير أو صغير من الناس . وهذا الاتجاه هو مانقله اليونانيون عن المصريين وسموه باللوغسطيقا Logistike .

ولكننا لانجد عند قدماء المصريين دراسة علمية للأعداد ، وهي ما أسماه اليونانيون بالإرتماطيقا Arithmetiké .

---

(١) الميتافيزيقا (A. I. 981 b) .

(٢) مثل ورقة بردى Rhind المحفوظة في المتحف البريطاني ، وهي من وضع شخص يسمى أحمس وتتضمن بعض قواعد حسابية وهندسية .

(٣) القوانين (819 b) .

علم الهندسة

وكذلك الأمر فيما يختص بالهندسة ، فهيرودوت يذكر أن علم الهندسة عند المصريين القدماء ذو نشأة عملية ، فقد كان من الضرورى أن يقيسوا مساحة الأراضى الزراعية بعد انحسار فيضان النيل عنها . وقد كانت القواعد التى وضعوها لتحديد مساحة هذه الأراضى لا تصدق إلا اذا كانت هذه الأراضى مستطيلة الشكل . وقد كانت المساحات الزراعية تتخذ هذا الشكل بالفعل ، وبذلك صلحت هذه القواعد لهذه الغاية العملية فحسب . وثمت قواعد أخرى وضعها المصريون فى الهندسة بخصوص المثلثات ، ولكنها لم تكن تخرج أيضا عن دائرة الفائدة العملية المباشرة .

وقد استفاد اليونانيون من هذا كله ، ولكنهم مضوا شوطاً بعيدا فى سبيل إنشاء علم الهندسة النظرية على يد الفيثاغوريين . فقد أقام هؤلاء علم الهندسة على أساس من البرهنة النظرية على قضايا الهندسة العملية عند المصريين ، والدليل على هذا أن معظم مصطلحات علم الهندسة يونانى الأصل .

مدرسة الاسكندرية ودورها

ولعلنا نتساءل عن أسباب الخلط الذى وقع فيه المؤرخون بإرجاعهم أصل الرياضة النظرية والفلسفة إلى المصريين القدماء .

لقد حدث بعد أن انتشرت الثقافة اليونانية فى مصر عن طريق مدرسة الإسكندرية أن أقدم فيلون على تفسير التوراة مستخدما أساليب وأفكار الفلسفة اليونانية ، وكذلك استخدمها المصريون لتبرير عقيدة ايزيس وأوزوريس Isis and Osiris . ونتج عن ذلك أن ظن بعض المؤرخين والفلاسفة أن الفلسفة اليونانية مستمدة من تعاليم التوراة أو من الدين

المصرى القديم ، فنجد نوميئوس الفيثاغورى يذكر « أن أفلاطون ليس سوى موسى ينطق باليونانية » ، أى أن فلسفة أفلاطون مستمدة من التوراة . ولا شك أن هذا الخطأ الملحوظ إنما يرجع الى الأحكام التلفيقية غير الدقيقة والتى كان مصدرها الأول مدرسة الاسكندرية فى عهدها المتأخر .

الفن اليونانى والفن المصرى القديم

وإذا كان الفن اليونانى قد تأثر بالفن المصرى القديم ، فإن ذلك لا يعنى أن الفلسفة قد تأثرت هى الأخرى بالعقيدة الدينية عند المصريين ، ذلك لأن الفن تراث مادى من الممكن أن ينتقل من شعب إلى آخر بدون لغة خاصه . أما الفلسفة فهى حصيلة الفكر المثقف ، ولا يمكن أن تنتقل إلا عن طريق الصحائف المكتوبة أو عن طريق أسلوب المشافهة الدقيق لأنه يستعرض أمورا مجردة . ولم يورد المؤرخون اليونانيون ما يثبت أن أحدا من اليونانيين درس اللغة المصرية القديمة دراسة دقيقة تسمح له بأن ينقل عنها علما دقيقا كالفلسفة (١) .

ومع ذلك فإن الدراسة التاريخية لمصر القديمة ، قد أثبتت أنه لم يكن لدى المصريين أو الشرقيين عامة فلسفة على النسق الذى ابتكره اليونانيون ،

الهند والفلسفة

وإذا قيل إن الهنود كانت لديهم فلسفة ، وأنهم أثروا فى الفلسفة اليونانية ، وأن الفلسفة اليونانية مصدرها الهند ، فإننا نرد على القائلين بذلك بأن الفلسفة الهندية نفسها قد ازدهرت بفضل الفلسفة اليونانية بعد فتوح الإسكندر الأكبر ، وقد ظهرت المذاهب

(1) Gomperz : Greek Thinkers Vol. i. P 95

الهندية بالفعل فى وقت متأخر عن مذاهب الفلسفة اليونانية . ولسنا نقصد هنا بالفلسفة الهندية تصوف اليوبانيشاد والبوذية ، على الرغم من أن الفلسفة الهندية تأثرت بها أبلغ تأثر .

الثقافة الفارسية

وأما عن الثقافة الفارسية القديمة ، فان المراجع التاريخية لا تشير الى فلسفة خاصة للفرس ، وإن كانت الثنائية الفارسية القائلة بإلهين : إله للخير وإله للشر ، أو النور والظلام ـ قد شقت طريقها إلى النحل الصوفية اليونانية كالأورفية وغيرها . ومن الممكن أيضا أن نسلم بتسلل بعض الآراء الفارسية إلى الفلسفة اليونانية كفكرة النار المقدسة عند هرقليطس ، وثنائية أفلاطون بين المحسوس والمعقول أو بين الخير بالذات وعالم الشر أي عالم المحسوسات . ولكن يرجع الفضل إلى اليونانيين فى صياغة هذه الأفكار فى صورة فلسفية محكمة .

أما عن تأثير الحضارة البابلية فى الفكر اليونانى ولا سيما

الحضارة البابلية

فيما يختص بالدراسات الفلكية عند البابليين ، فان الذى نعرفه عن بابل القديمة ، أن علماءها كانوا يهتمون برصد النجوم لغايات عملية ودينية وسحرية ، أى أن علم الفلك عندهم كان موجها لخدمة التنجيم ، وحساب الطوالع . على ان الفضل يرجع اليهم فى وضع أول تقويم فلكى ، ولكنه كان غير دقيق .

علم الفلك وغايته العملية

وتكلم البابليون أيضا عن الكواكب ، وحركاتها الظاهرية وعن الخسوف والكسوف، وأشاروا إلى أن الظواهر العلوية إنما تحدث فى دورات . ويلاحظ أن تطور الأرصاد الفلكية عند البابليين ووصولها إلى مرحلة الكمال ، قد حدث بعد عصر الإسكندر الاكبر أى خلال الفترة التى كانت فيها بابل تحت حكم اليونان . والواقع أن اليونانيين القدماء الذين بحثوا فى

الفلك لم يتلقوا علمهم عن بابل القديمة، فلم ترد الأسماء البابلية للكواكب إلا فى كتابات أفلاطون . بينما نجد أن الطبيعيين الأوائل من الفلاسفة قد اهتموا بدراسة الكواكب وعلم الفلك .

علم الفلك عند اليونانيين

والثابت أن الفلكيين قد بدأوا دراساتهم مستقلين عن العلم البابلى ، وأن هذه الدراسات قد استكملت ونضجت فى مدرسة الاسكندرية . .

ويرجع الفضل إلى اليونانيين فى اكتشاف كروية الارض ، وكيف أنها غير محمولة على شيء . وكذلك فقد وضعوا النظرية الصحيحة التى تفسر الكسوف والخسوف ، وأثبتوا أيضاً أن الأرض ليست مركزاً للمجموعة الشمسية ، بل إنها تدور حول المركز مثلها مثل سائر الكواكب الاخرى ، وهذا يبين إلى حد كبير الفرق الشاسع بين علم الفلك عند اليونانيين وأرصاد الفلكيين السابقين عليهم .

الخلاصة

وخلاصة القول أن النظرة اليونانية للظواهر الأرضية أو السماوية كانت تختلف كثيراً عن نظرة الشرقيين لها . فإذا كان الشرقيون قد تجمعت لديهم حقائق وأرصاد كثيرة عن الكون ، فإن الفضل يرجع إلى اليونانيين فى صياغة هذه الحقائق بأسلوب علمى مما يسر لهم بعد ذلك أن يمضوا فى طريق الكشف والتقدم العلمى .

وقد تميز العهد الاول للفلسفة اليونانية بوجود ارتباط وثيق بينها وبين العلم اليونانى وخضوعها لمنهجه ، بحيث كان أوائل الفلاسفة الطبيعيين من بين علماء اليونان المبرزين فى نفس الوقت .

التمهيد لظهور الفلسفة اليونانية

الفلسفة إذن بمعناها الخاص نتاج يونانى أصيل ، على أنها كان يجب أن تخضع لسنة التطور فى نشأتها الأولى : فتبدأ إرهاصات وليدة ثم لا تلبث أن تكتمل لها أسباب النضج والتكامل ، وتتفرع إلى مدارس وتيارات تتعارض أو تلتقى خلال تاريخ الإنسانية الطويل .

وقد حدث هذا كله بالفعل : فنجد طائفة من العوامل والأفكار الأولية تمهد الطريق شيئاً فشيئاً حتى يفضى السير إلى ظهور المذهب الفلسفى عند اليونان .

١ — هوميروس :

وكانت الأشعار الهوميرية — وهى أول عمل أدبى فى تاريخ اليونان — أولى الخطوات التمهيدية فى الطريق إلى الفلسفة .

ومهما يكن من صحة نسبة هذه الأشعار إلى هوميروس (١) فإن الذى يهمنا فى هذا المجال أن هذه الأشعار ظهرت فى أيونية المسرح الأول لظهور

---

(١) ينسب هيلانيكوس Hellanicus — وهو أحد الكتاب اليونانيين القدماء — هوميروس الى القرن الثانى عشر قبل الميلاد ، بينما يذكر هيرودوت أنه عاش فى القرن التاسع ق.م. وربما كان رأى هيرودوت أكثر صوابا من الرأى الأول . ولكن بعض النقاد يشكون فى نسبة الالياذة والاوديسة الى هوميروس — بل يرون أن الالياذة من نظم أكثر من شاعر واحد — أما الاوديسة فان أغلب النقاد يرون أنها ليست من عمل هوميروس ، اذ هى ذات طابع مختلف عنها . (راجع : كيتو ، الاغريق ص ٧٧—٧٨) .

الفلسفة ، ونحن نجد صوراً من تأثير الحضارة الأيونية القديمة فى هذا العمل الأدبى الخالد ، بل إن هوميروس يستخدم لغة الآخيين ، ويقال إنه كان ينشد أشعاره فى بلاط أمرائهم ، ونجد كذلك أن معظم الالهة والأبطال الذين وجه اليهم عبارات التعظيم والتمجيد كانوا من الآخيين (١) .

وقد ظلت الإلياذة والأوديسة قرونا طويلة أساسا للتربية والتعليم اليونانى ، بل لقد سميت هاتان القصيدتان « بإنجيل اليونان » . وكان فريق من المنشدين والقصاصين ينتقلون من بلد إلى آخر يتلون مقتطفات من الإلياذة مصحوبة بالشرح والتعليق وقد أشار أفلاطون إلى ذلك فى محاورة إيون Ion ولكنها إشارة مليئة بالسخرية والتهكم لأن أفلاطون كان يرفض وجود الشعراء من أمثال هوميروس فى مدينته المثلى .

وقد بلغ افتتان اليونانيين بالإلياذة حداً جعل الرجل العادى منهم يحفظ مطلعها (٢) عن ظهر قلب . وموضوع هذه القصيدة حرب طروادة ، ولكن هوميروس لايقوم بدور المؤرخ لهذه الحرب التى دامت عشر سنوات كاملة

(١) راجع : Ridgeway : Early age of Greeks, p. 674

(٢) راجع : كيتو : الإغريق (الترجمة العربية) ص ٥٤-٦٢ حيث نجد مطلع الإلياذة ومقتطفات منها « انشدى يا ربة الشعر غضبة أخيليس Achilles بن بليوس Peleus ، تلك الغضبة المدمرة التى جلبت ألوانا من الحزن تعد بالألوف ، وأطاحت بأرواح أبطال صناديد كثيرين إلى عالم الأموات ، وتركت أجسادهم طعمة للكلاب والجوارح ، فتحققت إرادة زيوس . أبدئى حيث بدأ النزاع بين أجا ممنون ملك الناس وأخيليس العظيم » .

« إن أبولون هو الذى أوقع العداوة بين أجاممنون وأخيليس فأرسل وباء فتك بالجيش لأن أجا ممنون بن أتريوس عامل كاهنه باحتقار عندما جاء إلى سفن الآخيين ليدفع فدية ابنته ومعه مال كثير حاملا إكليل أبولون وقد توسل إلى الآخيين جميعا كما توسل إلى قائديهم ابنى أتريوس قائلا : يابنى أتريوس =

بل يكتفى بأنه يمس الجانب المأسوى فيها، وهو يعرضه بوضوح فى الأبيات الخمسة الأولى من القصيدة ، حيث يعبر عن إدراكه الملىء بالأسى بأن عراكا بين رجلين قد جلب لكثيرين غيرهما العذاب والموت والعار، وهكذا تحققت خطة زيوس ، كما

= ويا أيها الآخيون الآخرون المدججون بأحسن السلاح عسى أن يهبكم الآلهة الذين يسكنون جبل أولمبوس فتح مدينة بريام وأخذ أسلابها والعودة إلى أوطانكم منصورين . أطلقوا لى صراح إبنتى فحسب وهاكم الثمن وأظهروا احترامكم لإبن زيوس ، ، أبولون بعيد الرماية !!

عند ذلك هتف الآخيون جميعاً : أجل احترموا الكاهن واقبلوا هداياه الفاخرة. لقد هتفوا جميعا ماعدا أجا ممنون الذى لم يرقه ذلك فطرد خريسيس بازدراء وقال له بغلظة « لا تدعنى ياسيدى أراك الآن أو فى أى وقت تتسكع إلى جانب سفننا الجوفاء، وإلا فلن تجد لك نصيرا فى صولجانك أو إكليلك المقدس. وإنى لن أطلق صراح إبنتك ، فستدركها الشيخوخة فى بيتى بأرجوس التى تبعد بعداً شاسعا عن بلادها دون أن تنال بغيتك . إنها ستروح وتغدو إلى المنسج ، تأتينى فى فراشى. ابتعد ولا ترد الجواب وإلا فلن تذهب آمنا معافى » .

هذا ما قاله أجا ممنون ، فخاف الشيخ الكبير وأطاع وسار حزينا بحذاء شاطىء البحر المتلاطم وأخذ يدعو أبولون لكى ينتقم له فنزل هذا الأخير من قمة أوليمبوس مغضباً محنقاً وقوسه يتدلى فوق كتفه .... ثم جلس على بعد من السفن وأطلق أحد السهام من قوسه الفضى الرهيب . وأخذ يهاجم قطيع الحيوان والكلاب السريعة ثم صوب حرابه المؤلمة إلى الناس واستمر فى إطلاقها حتى أوقدت اكوام كثيرة من الخشب لاحراق جثث الأموات . وقد ظلت سهام الحرب تسقط تسعة أيام على الجيش فدعا أخيليس العظيم الناس إلى مجلس الشورى فى اليوم العاشر ، وقد أوحت إليه بذلك الآلهة هيرا ذات الأذرع البيضاء لأنها كانت تحس بالقلق على الاغريق وهى تراهم يموتون . فلما انتظم عقدهم وقف أخيليس العداء السريع وقال « يابن اتريوس إنى أعتقد أننا سنرغم - إن نجونا من الموت - على العودة إلى وطننا مادامت الحرب والوباء كلاهما قد أخذا فى تبكير صفوفنا معشر الآخيين ، فى نفس الوقت هلم ! بنا إلى عراف أو كاهن أو =

يقول ، وهو يعنى بخطة زيوس ، إن كل ما حدث فى هذه الحرب لم يكن نتيجة الصدفة العمياء ، بل كان صادرا عن طبيعة الأشياء ذاتها ، أى أن ثمت قانونا وضرورة وراء وقوع الأحداث . وأن هناك وحدة بين الأشياء وأن الحوادث لها أسبابها ونتائجها وأنه يجب التسليم بوجود قوانين خلقية ، وتعد هذه الأفكار خير تمهيد للفلسفة فى نشأتها الأولى .

ونجد فى الالياذة أيضا نماذج لشخصيات بشرية تحركها - كقطع الشطرنج -

---

= قارىء للرؤيا نسأله . فإن زيوس هو الذى يرسل الأحلام ، فلعله يخبرنا عن مبعث غضب فويبوس أبولون . فإن كان يرانا قد أخطأنا بسبب نذر أو قربان فرطنا فيه فربما نجانا من الوباء مقابل دخان الحملان والماعز التى تضحى بها » .

هكذا تكلم أخيليس ثم جلس فقام بينهم كالخاس أبرع عراف . إذ كان يعرف ما هم عليه وما كان وما سيكون ، فهو الذى سبق له أن أرشد السفن الآخية إلى إيليون بفضل العلم السرى الذى لقنه إياه فويبوس أبوللون ولذلك تكلم عن حسن قصد . وقال :

« أخيليس يا حبيب زيوس قد أمرتنى أن أفسر غضب الإله أبوللون الذى يرمينا من بعيد ، ولذلك سأتكلم ، ولكن عليك أن تجعل بينى وبينك ميثاقا وتقسم يمينا بأنك ستهب إلى مساعدتى بالقول والعمل لأنى أعتقد أن رجلا سيغضبه قولى ، رجلا له سيطرة عظمى على كل الاغريق ، كما أن الآخيين يطيعونه كذلك . فحينما يغضب ملك من رجل فقير فإنه يكون أقوى منه بما لا يقاس فهو إن كظم غيظه الآن يحتفظ به فى قلبه لينفذه فى وقت آخر . قل لى ما إذا كنت ستحمينى » فتعهد أخيليس بحماية كالخاس حتى ولو كان الأمير الذى أشار إليه هو أجاممنون نفسه . وعند ذلك أعلن كالخاس أن أبوللون غاضب من أجل المعاملة التى لقيها كاهنه من أجاممنون كما صرح بأن الوباء لن يتوقف حتى تعاد الفتاة لأبيها دون أية فدية بل ومعها قربان مكون من قطيع من الماشية . هكذا تكلم ثم جلس وعند ذلك قام فيهم البطل أجاممنون بن أتريوس صاحب السيطرة الواسعة =

طائفة من الآلهة غير المسئولين ذوى الأهواء المتقلبة ، وهؤلاء الآلهة يتحكمون فى أعمال الناس ويهدونهم عن طريق العرافين والأحلام ، وذلك على الرغم من أن هوميروس يصور لنا الأفراد كأنهم مستقلون تمام الاستقلال ومسئولون عن أعمالهم ، بحيث يتحكم العقل فى حياتهم وفى مغامراتهم ، دون تأثير للعواطف أو

= وهو غاضب وقلبه الأسود يطفح بالحقد كما كانت عيناه كالنار المتأججة ، ووجه القول إلى كالخاس أولا فنظر إليه نظرة تفيض بالشر ، وهو يقول « أنت لم تخبرنى عن شىء سار قط يا عراف السوء ، إنك تفرح دائما بالتنبؤ بالشر . فإنك لم تقل ولم تفعل شيئا قط . وأنت الآن تتحدث إلى الاغريق عما يجول بفكر الإله كأنما أرسل بعيد الرماية هذه المحن عليهم كيلا آخذ ثمناً مغرياً بدلا من إبنة خريسيس ، فإنى أودأن أحصل على تلك الفتاة فى بيتى لأنى أجدها أفضل من زوجتى كليتمنسترا التى اقترنت بها .

ان كليتمنسترا لن تضارعها فى الحسن سواء كان الوجه أو القوام أو الذكاء أو العمل اليدوى . ومع ذلك فسأعيدها إن كان هذا هو الأفضل . فإنى أفضل أن يعيش الجيش على أن يموت . ولكن أعطونى جائزة أخرى من جوائز الشجاعة لئلا أكون الإغريقى الوحيد الذى لم ينل جائزة . فإن هذا لا يليق وأنتم جميعا ترون أنى فقدت جائزتى » .

عند ذلك أجابه أخيليس العداء العظيم « يا ابن آتروس العظيم يا أشد الناس طمعاً ، قل لى بربك كيف يعطيك الآخيون البواسل جائزة ؟ اننا جميعاً نعلم أن ليس لدينا مستودع مشترك للثروة فكل الغنائم التى أخذناها من المدن قد وزعت بيننا ولا يصح استردادها من الجيش . أما أنت فعليك أن تسلم هذه الفتاة من أجل الآلهة ونحن معشر الآخيين سنرد اليك الثمن مضاعفاً ثلاث مرات أو أربع إن سمح لنا زيوس أن نأخذ أسلاب مدينة طروادة » .

فرد عليه أجا ممنون الشديد المراس بقوله « أخيليس ياشبيها بالآلهة انك وان تكن محاربا عظيما فلا تحاول أن تخدعنى هكذا . انك لن تمتاز على ولن تنال موافقتى . أتريد منى أن أستكين وقد انتزعت منى جائزتى لكى تحتفظ أنت =

للإرادة المتقلبة . فالطابع المميز للرجل اليونانى الذى تصوره أشعار هوميروس، هو طابع الحكمة واعتبار الفرد ممتلكا لأزمة مقاديره بيده . وإذن فنحن نلمح التناقض البين بين هاتين الصورتين للفرد اليونانى فى أشعار هوميروس : صورة تجعل منه قطعة شطرنج فى يد الآلهة التى لا عقل لها ، وصورة أخرى له يسيطر فيها عليه العقل والإرادة الواعية والشخصية المستقلة . وكأن هوميروس يجمع بين نظرة الماضى الأسطورية وما سيتكشف عنه المستقبل من اتجاه إلى غلبة الحكمة والعقل على سلوك الأفراد ونبذ سيطرة الآلهة الهوجاء .

= بجائزتك ؟ أتطلب منى أن أعيد هذه الفتاة ، إذن دع الآخيين البواسل يعطونى جائزة تشرح صدرى فتكون مكافأة قيمة بدلا منها ، فإذا لم تعطونى إياها فسآخذها بنفسى — سآخذ جائزتك أو الجائزة التى مع أجاكس أو أوديسيوس وسأذهب بنفسى وآخذها . ويستطيع من أذهب اليه أن يغضب إن شاء ، ولكن يمكننا أن نفكر فى هذا فى وقت آخر ، أما الآن فإننا سنرسل سفينة سوداء فى البحر العظيم وسندعو لها الملاحين ونضع فيها الثيران كما نضع على ظهرها ابنة خريسيس الجميلة وسنعهد بقيادتها إلى رجل له سلطة ونفوذ مثل أجاكس أو ايدومنيوس أو أوديسيوس العظيم أو أنت يا ابن بليوس يا أكثر الناس إثارة للرعب لكى تقدموا القربان وتهدئوا من حدة بعيد الرماية .

فعبس أخيليس العداء السريع وقال له : يا شديد الجشع ويا من لا تخجل أبداً ! كيف يرضى الآخيون أن يطيعوا أوامرك لهم بالزحف أو بقتال الناس فى الحرب ؟ إن مجيىء إلى هنا للحرب لم يكن أهل طروادة هم السبب فيه فلم يكن بينى وبينهم أى نزاع . فهم لم يطاردوا أبقارى أو خيلى قط ، ولم ينهبوا المحاصيل من حقول الغنية التى تمدنى بالغذاء فى فيثيا فإن بيننا جبالا كثيرة ممتدة الظلال وبحراً واسعاً هادراً ، بل تبعناك يامن لاضمير لك لتفوز من أهل طروادة بالمجد لمنلاوس ولك أيها الكلب ؟ إنك لا تقدير ذلك وأنت الآن تهددنى بالمجىء إلى وأخذ جائزتى . لقد كافحت كفاحاً مريراً من أجلها وقد قدمها إلى الآخيون . =

على أن هذه الصورة الأخيرة للرجل اليونانى تستأثر بالجانب الأكبر من أشعار هوميروس فى الإلياذة ، فقد أجاد الشاعر فى تصوير الطابع الإنسانى ، وأبرز صورة اليونانى العادى الذى كان يحب الحياة ويقبل عليها فى مرح ظاهر غير مبال بما كانت تشيعه الأساطير من خوف وقلق ، فنراه يمجد الإنسانية ، وينبذ الأساطير ويقبل على التفكير المنطقى ، ويمارس ألوان اللذة العارمة مؤثرا

= فعندما يأخذ الآخيون أسلاب مدينة قد اشتد الدفاع عنها فإن الجائزة التى آخذها لا تكون مثل جائزتك عند ذاك ، فإن ذراعى يكافح فى غمار الحرب أكثر من ذراعك ، حتى إذا حان وقت توزيع الجوائز فإنك تأخذ أكثرها ، أما أنا فأذهب إلى سفنى مكدودا من الحرب . وقد حصلت على القليل ولكنى سأسافر إلى فيثيا . إنه لأفضل كثيراً إلى أن أعود إلى بلدى فى سفنى التى تمتاز بمقدمها الحاد . إنى قليل الرغبة فى أن أجمع الغنائم والثروة من أجلك ثم تطردنى ركلا بقدمك بعد ذلك » .

فرد أجاممنون ملك الناس عليه بقوله « أهرب فرحبا بفرارك إن كان هذا ما تريد فإنى لن أرجوك أن تبقى من أجلى . إن عندى غيرك ممن يجلوننى ، وفوق الجميع زيوس الذى يدبر كل شىء . إنى أبغضك أكثر من كافة الملوك الذين يرعاهم زيوس . إنك تحب الكفاح والنزال والحرب ومع أنك رجل قوى فإنى أظن هذه القوة هبة من عند الآلهة . إذهب إلى بلدك بسفنك ورجالك . اجعل لنفسك ما تشاء من الأهمية والسلطة بين محاربيك المتشردين . أنت لا قيمة لك عندى كما إنى أحتقر غضبك . ولكن أستطيع أن أقول لك ما يأتى : إن فويبوس ابوللون سيأخذ منى خريسيس وسأجعلها ترحل فى سفينتى مع رجالى ولكنى سأذهب بنفسى إلى فسطاطك وآخذ جائزتك وهى برسيس الجميلة وستعرف عندئذ أن مقامى أعلى من مقامك ولن يجرؤ شخص آخر على أن يقف منى على قدم المساواة » .

هكذا تكلم أجاممنون غير أن كلامه كان فوق ما يحتمله أخيليس ، وقد تمزقت نياط قلبه فى صدره المغطى بالشعر الأشعث ، وتردد بين أن يستل سيفه المرهف المدلى =

الحياة على سطح هذه الأرض على حياة الآخرة فى هاديس ، ويقول أخيليس بطل طروادة : « إنى أفضل أن أكون عبداً على الأرض عن أكون ملكا فى هاديس » .

ونجد فى الإليـاذة أيضاً فكرة ترتيب الآلهة وعلى رأسهم زيوس Zeus وهى فكرة أيونية . وعلى الرغم من تصوير هوميروس الآلهة تصويراً بشرياً بعيداً عن الحكمة والأخلاق — كما ذكرنا — إلا أن إشارته إلى وقوع الأحداث حسب خطة زيوس فى حرب طروادة إنما ترمز إلى كبير الآلهة باعتبـاره مصدر النظام والقانون ؛ ولما كانت الآلهة هم الصور الرمزية للقوى الطبيعية فيمكن على هذا النحو النظر إليهم من زاوية أخرى غير الزاوية البشرية ، بحيث يشيرون فى مجموعهم إلى مجموعة العوامل الميتافيزيقية والطبيعية التى تتحكم فى حياتنا الأرضية .

= إلى جواره ويبعد عنه الآخرين جميعاً ثم يقتل ابن أتريوس ، وبين أن يضع حداً لغضبه ويهدىء من نفسه . وبينما كانت تجول هذه الأفكار فى ذهنه أخذ يستل سيفه الكبير من غمده . ولكن أثينا نزلت من السماء فقد أرسلتها الآلهة هيرا ذات الأذرع البيضاء بسبب الحب والقلق اللذين كانتا تكنانه له . فوقفت من خلفه وأمسكت ابن بيلوس من شعره البنى بحيث ظهرت له وحده فلم يرها أحد سواه فبهت أخيليس ، وكانت عيناه تقدحان بالشرر وخاطبها بهذا الأسلوب الراقى « لماذا جئت يا ابنة زيوس حامل الدرع ؟ أجئت لتشاهدى عجرفة أجاممنون ابن أتريوس الدنيئة ؟ ولكنى أقولها بصراحة وأعتقد أن هذا ما سيحدث ، إن غروره سيكلفه حياته يوماً ما » .

وتتابع أحداث القصة فتخبره أثينا كيف أنها جاءت لتطلب إليه أن يهدىء من غضبه وتبلغه أنها سيقدمان لأخيليس يوما ما فى مقابل هذه الإساءة ثلاثة أو أربعة أضعاف ما يأخذه منه أجاممنون .

وقد أطاع أخيليس بالطبع « لأن هذا أفضل » كما قال باختصار . وعادت أثينا إلى أوليمبوس ، أما أخيليس فقد انفجر غيظه فى أجاممنون وبدأ كلامه بقوله : « أيها السكير الذى له وجه كلب وقلب غزال ! » .

ومعنى هذا أن جميع المظاهر الطبيعية تخضع لقوانين ضرورية ، وهذه الحقيقة الجوهرية كان لها أكبر الأثر فى قيام الفكر الفلسفى عند اليونان . ونلاحظ أيضاً أنه على الرغم من ذيوع الأفكار والمعتقدات السحرية ، والخوف من الأرواح الشيطانية الخبيثة وخصوصاً عند الطبقات الدنيا فى الفترة السابقة على تأليف الأشعار الهوميرية ـ إلا إننا لا نجد صدى كبيرا لهذه التيارات فى أشعار هوميروس: وعلى العكس من ذلك — كما سبق أن ذكرنا — نجد تمجيداً للحياة تحت الشمس واعتبار أنها أهم وأحق بالنظر من الحياة الأخرى أو الحياة التى ترتبط أسبابها بالأفكار والآراء الغيبية .

وبالإضافة إلى ما تقدم فإننا نجد فى الإلياذة نظرات متفرقة عن الكون ونظامه ، وطائفة من المحاولات القصصية لمعرفة أصل الشر والخطيئة . غير أن هذه الأفكار لم تكن سوى تعبيرات — لا رابط بينها — عن تجارب عملية لا ترقى إلى مستوى التأملات الميتافيزيقية .

وعلى أية حال فقد اتضح لنا كيف أن الإلياذة لم تكن عملا أدبيا فحسب ، بل كانت تمهيداً أصيلا لنشأة الفكر الفلسفى عند اليونان من حيث أنها كانت ميدانا لظهور فكرة القانون العام Logos التى ستكون عماد الفلسفة فى جميع مراحل تطورها .

— هزيود Hesiod

ننتقل إلى صورة أخرى من صور النتاج العقلى المبكر عند اليونان ونجدها عند هزيود شاعر الملاحم ، وهو أول شخصية معروفة فى الأدب اليونانى لا نزاع حول حياته وإنتاجه . كان هزيود يشعر بأنه ينتمى إلى عصر متأخر أشد إظلاما من عصر هوميروس ، أما عصر الأبطال الذى تغنى به هوميروس

فهو يقع - فى نظر هزيود - بين العصر البرونزى والعصر الحديدى ، وهو أكثر سموا وإشراقا من هذا العصر الحديدى ، وهذا الأخير ، أى العصر الحديدى يعتبر بدوره أسمى من عصر هزيود . ومن ثم فقد أدى به تصوره هذا - الذى يجعل من عصره مرحلة تأخر وظلام فى تاريخ الإنسانية - إلى أن ينقلب الى التشاؤم .

ولقد كان هزيود يشعر من يقرأه أو يسمعه بأنه إنما يغنى لطبقة أخرى غير الطبقة التى توجه اليها هوميروس بأشعاره .

فبينما كان هوميروس يوجه أشعاره الى الأمراء الآخيين ، نجدهزيوديتوجه بها الى الرعاة والرجال العاديين ، ذلك أن تمجيد الأمراء لم يعد يهم عامة الناس فى عصره . وقد تضمنت أشعار هزيود أيضا طائفة من القصص القديمة ذات الطابع الوحشى المخيف مما كان ينبذه هوميروس ويعرض عن سرده فى أشعاره .

وأهم ماعرف عن هزيود محاولته فى كتاب « أصل الآلهة » إخضاع آلهة الأساطير لنظام واحد ، فأدخل فى هذا النظام آلهة الآخيين . وقدذكرهيرودوت أن هوميروس وهزيود قد وضعا نظاما لآلهة اليونان ، أوضحا فيه أسماء الآلهة ومراتبهم ، ووظائفهم ، وقد استطاع عامة الناس من اليونانيين أن يتعرفوا على آلهتهم وأن يروهم فى صور بشرية من خلال كتاباتها . غير أننا نجد فى قصص هزيود عن الآلهة صورا غير معقولة بل ومثيرة للاشمئزاز فى بعض الأحايين ، الأمر الذى أدى الى استخفاف الناس بهم فى نهاية المطاف ، والى شعورهم بأن هذه الزمرة من الآلهة المارقة لايمكن أن تشبع مطلبهم الدينى ، وتثبت إيمانهم بعدالة السماء ، وكان هذا الشعور بالثورة على الآلهة هو الذى أدى الى حركة الإحياء الدينى التى تمثلت فى ظهور طبقة اللاهوتيين .

وبالإضافة الى ماتقدم فإن أشعار هزيود قد تضمنت بذور العلم الأيونى ، فنجد لديه فى كتاب « الأيام والأعمال » صورة عن العالم أكثر وضوحا من تلك

التي قدمها هوميروس ، فهو يرى أن الأرض مستديرة الشكل ، وتقع بين حدى النور والظلمة ، أما الشمس فإنها تختفى كل مساء وراء سلسلة من الجبال تقع على حدود العالم ، وتغطس الشمس فى المحيط لتعود فتظهر من جديد فى اليوم التالى ، وهكذا يتعاقب الليل والنهار ، فتظهر من هذا التعاقب الأيام والشهور والأعوام .

أما أصل هذا العالم - كما يرى هزيود - فإنه يرجع إلى خليط غامض Chaos تتكون منه الموجودات بفعل قوة توليد دافعة يسميها هزيود Eros أى الحب .

يتضح إذن أن هزيود قد أضاف بأقواله هذه الجديد إلى أفكار اليونانيين عن الكون ونظامه . ونحن نجد فى كتاباته أولى المحاولات للصياغة المنهجية للآراء ، إذ هو يحاول - على حد قوله - الكشف عن الحقيقة ، لا سرد الأكاذيب ، فهو يقول : « إننا لا نعرف فقط كيف نروى قصصاً كاذبة ، تبدو كما لو كانت صادقة ، بل نعرف أيضا كيف نسرد ما هو صادق حينما نريد ذلك » .

وعلى العموم ، فإن آراء هزيود تتميز بطابعها التشاؤمى ، فهو يفترض أن العالم يمر بخمسة عصور ، يحدث خلالها تطور تدريجى ، إلى أن تختفى العدالة من على سطح الأرض ، وقد دفعه هذا الاتجاه فى تفكيره إلى الاهتمام بدراسة الأخلاق .

وأخيرا فإن آراء هزيود الطبيعية تجعله همزة الوصل بين كتابات هوميروس والفلسفة الطبيعية عند اليونان .

٣ - طبقة اللاهوتيين (١)

ومما ساعد أيضاً على نشأة الفلسفة خلال القرنين اللذين تليا ظهور إنتاج

---

(١) طبقة اللاهوتيين Theologians .

هزيود ، ذلك التحول الهام الذى طرأ على الحياة السياسية عند اليونان ، إذ أن ظهور شخصية الفرد فى الحيـــاة العامة أدى إلى تثبيت دعائم الديمقراطية ، وأدى من ناحية أخرى إلى الثورة على العادات والتقاليد المرعية واستبدالها بنظم أخرى منبثقة من العقل البشرى لإرضاء حاجات الأفراد الشعورية .
ولكننا نجد من ناحية أخرى أن هذا الاضطراب السياسي وتلك الثورة على المفاهيم القديمـــة قد صاحبها نوع من القلق والشعور بالخوف من غضب الآلهة مما دفع بالمجتمع اليونانى إلى تلمس أفكار غريبة عليه ، كالزهد والإعتقاد فى الخوارق والمعجزات والثقة فى رجال التصوف ، فكان هذا إيذانا بظهور من يسميهم أرسطو بطبقة اللاهوتيين ، ومنهم أبيمنيدس (١) الكريتى المعاصر لسولون (٢) (٥٩٦ أو ٥٩٣) ق.م ، وهو الذى أقلم الطقوس لإنقاذ أثينا من الطاعون ، ومنهم أيضا فرسيدس (٣) الذى أشار اليه أرسطو فى كتاب (دستور أهل ساموس) الذى لم يصلنا ، وقال عنه إنه أدعى النبوة ، ويقال إن فرسيدس هذا كان على صلة بالفيثاغورية فى نشأتها الأولى ، ويظهر أنه كان على علم بمؤلفات انكسماندريس (٤) وعرف له كتاب الكهوف السبعة الذى تأثر به أفلاطون فى محاورة فيدون .

٤ - الاورفية (٥)

لم يلبث هذا التيار الصوفى الغريب على المجتمع اليونانى أن أدى إلى ظهور

---

(١) أبيمنيدس الكريتى Epimenides .

(٢) سولون Solon .

(٣) فرسيدس Pherecydes of Syros .

(٤) أنكسماندريس Anaximander .

(٥) الأورفية Orphicism .

دين جديد هو دين الإله ديونيسوس (١)، وقد نشأ هذا الدين فى تراقيا وتغلغل فيا بعد فى العالم اليونانى والتف حوله أتباع كثيرون . وقد ارتبط هذا الدين الجديد بشخصية شاعر من تراقيا اسمه أورفيوس ، ونجد أول إشارة إلى أورفيوس عند أفلاطون فى « الجمهورية » وفى « المأدبة » « وأقراطيلوس » « وتيماوس » وفى كتاب « القوانين » . ويشير أرسطو فى كتابه « تكوين الحيوان » إلى الأورفية، ويذكر أن من مبادئها الاعتقاد بأن أعضاء الجسم الحى توجد متفرقة قبل أن تلتئم وقبل أن يتكون الحى نفسه . وأقدم أسطورة وصلتنا عن الأورفية هى أسطورة نزول أورفيوس إلى الجحيم ، حيث يحصل على إذن البحث عن زوجته التى فقدها هناك ، ولكنه يعود دون أن يكلف نفسه مشقة العناء فى استمرار البحث عنها مما يثير تهكم أفلاطون عليه . وترى الأورفية أن للبشر طبيعتين : طبيعة خيرة تتمثل فى نفس الإنسان ومصدرها ديونيسوس نفسه ، وطبيعة شريرة تتمثل فى جسم الإنسان ومصدرها طائفة من الآلهة الأشداء يسمون « بالطيطان » ، والنفس تظل سجينة فى البدن عقابا لها على خطأ اقترفته أثناء وجودها إلى جوار الآلهة ، والنفس أيضا ليست آلة الجسم ، ولكى تتطهر من خطاياها يجب أن تمر خلال ولادات فى مدى آلاف السنين ؛ وهى فى طريقها هذا للخلاص من الشر تحتاج إلى مرشد روحى ، وقد كان أورفيوس يمثل المرشد بالنسبة للأتباع والمريدين فى عصره ، وقد كان على التابعين لهذه النحلة أن يمتنعوا عن أكل اللحم وعن ارتداء ما يصنع من مواد حيوانية أو تقديم قرابين دموية .

ويلاحظ أن الأورفية كانت تتجه إلى ما عرف فيما بعد باسم مذهب

---

(١) الإله ديونيسوس Dionisus .

« وحدة الوجود » ولكنها لم تحاول أن تجد حلولا منطقية لمشكلة التضاد بين المادة والعقل ، وبين الله والعالم ، بل إنها على العكس من ذلك قد عبرت فى وضوح عن الثنائية الشرقية فى مظهريها الأخلاقى والدينى ، ومن ناحية أخرى كان لسيطرة فكرة التناسخ على أتباع الأورفية أثر كبير فى تقريب هذا الدين من الفيثاغورية فيما بعد . ويمكن القول على وجـــه العموم إنه على الرغم من تأثير الأورفية والفيثاغورية على الفكر اليونانى إلا أن هذا التأثير لم يفلح فى تأخير ظهور الفلسفة ، بل ساعد على إذاعة موجات من الشك فى الدين اليونانى القديم ، أمكن معها للفلاسفة أن يتحرروا من تأثيره . إلا أننا نجد بعد ذلك فى تاريخ الفلسفة صراعا ظاهرا بين هذه النزعات الصوفية الغريبة على الفكر اليونانى ، وبين الاتجاه العقلى المحض الذى يتلاءم مع طبيعة هذا الفكر .

٥ ــ الحكماء السبعة :

ويمكننا أن نقسم مرحلة التمهيد لظهور الفلسفة اليونانية إلى فترتين : ــ الفترة الأولى هى فترة ظهور الديانات الشرقية وظهور من كانوا يسمون « باللاهوتيين » ، أما الفترة الثانية فهى فترة ظهور الأمثال والحكم شعرا ونثرا ، وقد نسبت أقوال كثيرة إلى الحكماء السبعة وهى حكم عملية وضعت فى قالب نصائح مثل : (اعرف نفسك بنفسك) و (من الصعب أن تكون شريفا) و (ستندم إذا دخلت السجن من أجل غيرك) . وقد اختلفت الأقوال وتضاربت الروايات حول شخصيات الحكماء السبعة ولكننا نعرف من بينهم سولون المشرع وطاليس الفيلسوف الملطى .

رابعا : المراحل الرئيسية لتطور الفلسفة اليونانية

تبين لنا من استعراضنا للعوامل التى ساعدت على التمهيد لنشأة الفلسفة عند اليونان ، أن هذا الانتاج العقلى الجديد قد جاء ليسد الفراغ الذى شعر به اليونانيون بعد أن انحسرت سلطة الدين وأخذت قيمه وكذلك العادات والتقاليد والمثل الأخلاقية تنهار بالتدريج .

وقد بدأ المفكر اليونانى بالنظر فى العالم المحيط به ، وكان لزاما عليه أن ينقض الآراء الأسطورية القديمة التى كان أصحابها يدعون أنهم يفسرون بها مظاهر الكون ، ثم يقيم مكانها تفسيرا علميا جديدا يخضع لدواعى العقل والمنطق . ثم أخذت مشكلة المعرفة طريقها إلى الظهور فيما بعد ، وكان « المنطق » خير تعبير عن هذه المشكلة ، وحينما أهدر السفسطائيون القيم الأخلاقية بعد أن أثاروا موجة عاتية من الشك حول المعرفة وموضوعاتها كان ذلك مؤذنا بمواجهة مشكلة الأخلاق والمعرفة ، وكان من الطبيعى - بعد أن تمضى الفلسفة فى طريقها المحتوم - أن يلتقى بها رافدها الأساسى وهو علم ما بعد الطبيعة ، حيث تبحث المشكلة الإلهية . وبذلك نجد الفلسفة اليونانية وقد اكتملت مشكلاتها : الطبيعية والأخلاقية والإلهية ومبحث المعرفة بعد أن ظهرت كتابات أرسطو . أما الفترة التى تلى أرسطو وتستمر إلى نهاية عهد مدرسة الإسكندرية ، فلم تكن فترة ابتكار فكرى ، بل كانت فترة تخير وتلفيق وشروح وتعليقات ، لم تسجل فيها إضافات جديدة إلى ماسبق أن أنتجه العقل اليونانى فى فترة الازدهار .

ومما تقدم يتضح لنا أن المرحلة الاولى من مراحل تطور الفلسفة اليونانية هى مرحلة النشأة ، وسنرى أنها تنتهى عند سقراط ، أما المرحلة الثانية وهى مرحلة

الازدهار ، فإنها تبدأ من سقراط لتنتهى مع إكتمال مذهب أرسطو ، وهاتان المرحلتان تتمثل فيها فترة الابتكار والبناء . أما المرحلة الثـالثة وهى المرحلة الهللينستية فإنها مرحلة إجترار وإقتداء وتتمثل فيها فترة خمود العبقرية الفكرية اليونانية ، وجمود العقل وانتهاء الفلسفة إلى نوع من الجدل اللفظى العقيم الذى يتسم به عصر الركود .

١ — الفلسفة السابقة على سقراط :

إمتدت هذه الفترة منذ أوائل القرن السادس ق.م إلى منتصف القرن الخامس ق.م وكان محور التأملات الفلسفية فى هذه الفترة الكون والطبيعة Cosmos ، فهى فلسفة طبيعية تتناول جوانب الكون بالدراسة والتفصيل ، وقد وضعت فى مدارسها المبادىء الأولى للدراسات الفلسفية عن الكون ، تلك التى تناولها الفلاسفة فيما بعد بالتفصيل . وقد إنتهت هذه الفترة بحركة فى الاتجاه المضاد حمل لواءها السفسطائيون واستهدفت «الانسان» كركز للدراسات الفلسفية، وكان لحركتهم الفضل الأكبر فى توجيه النظر إلى دراسة الطبيعة الإنسانية من النواحى العقلية والأخلاقية وإثارة اهتمام المفكرين بمشاكل الحياة العملية .

٢ — الفلسفة السقراطية :

اهتم سقراط بالجانب الأخلاقى فى حياة الإنسان ، إلا أنه بهذا الاتجاه فى الدراسة الفلسفية قد عمل على توجيه النظر إلى الجانب الإبستمولوجى فى الفلسفة وقد حاول بعده كل من أفلاطون وأرسطو تقديم الحلول الفلسفية لهذه المشكلات بالإضافة إلى المشاكل الكوزمولوجية التى أثارتها المدارس السابقة على سقراط ، ويقع نشاط هذه المدارس خلال القرن الرابع ق.م .

— ظهور الفلسفة الهللينستية :

وتنقسم هذه الفترة إلى مرحلتين :

الاولى : نجد فيها الرواقية والأبيقورية ، إلى جوار الأفلاطونية والمشائية حوالى سنة ٣٠٠ ق.م. ونرى كيف ترتبط النظريات الرواقية والأبيقورية بالآراء السابقة على سقراط . أما نظريات الرواقين والأبيقوريين الأخلاقية فنرى أنها كانت إمتداداً - بطريقة ما - لموقف سقراط والقورينائيين والكلبيين

الثانية : نلمس فى هذه الفترة سيطرة الفكر اليونانى على الثقافة الرومانية ، ثم ظهور الفلسفة اليهودية والفيثاغورية المحدثة ، وكذلك ظهور الأفلاطونية فيما بعد ، وسيطرة التصوف والأفكار الشرقية على نتاج مدرسة الإسكندرية الفلسفية .

الباب الأول

ظهور الفكر الفلسفي

الفلسفة السابقة على سقراط

(العالم الخارجي محور الفكر الفلسفي)

قامت الحركة الفلسفية الأولى عند اليونان على أكتاف أفراد من عائلات كانت لها مراكز ممتازة فى المجتمع اليونانى . لذلك كان هؤلاء الأفراد يشتغلون بالفلسفة إلى جانب ممارستهم للنشاط السياسى ، ومن ناحية أخرى نجد أن الفلسفة فى أول عهدها كانت مرتبطة بالعلم فلم يكن ثمت حد فاصل بين التأمل الفلسفى والبحث التجريبى ، وكانت الفلسفة تضم العلوم المعروفة فى ذلك الوقت . ويلاحظ أن الفلاسفة اهتموا فى أول الأمر بالظواهر الطبيعية قبل أن يحاولوا تفسير أدوات إدراكنا لهذه الظواهر — أى قبل أن يتناولوا بالبحث الادراك الإنسانى ومشكلة المعرفة .

وقد تساءلوا أولا عن حقيقة المبدأ الأول الأشياء ، وتمثل هذا الاتجاه فى المدرسة الملطية عند طاليس وأنكسمندريس وأنكسيمانس ، وتجددت هذه المحاولة بأسلوب رياضى عند الفيثاغوريين . ولكن البحث عن المبدأ الأول أثار مشكلات دقيقة عن الوجود واللاوجود . والثبات والعدم ، والصيرورة والحركة ، فتصدى هرقليطس والمدرسة الأيلية لمناقشتها .

أما الطبيعيون المتأخرون فقد حاولوا التوفيق بين هذه الآراء وآراء الطبيعيين الأوائل فى البحث عن المبدأ الأول للأشياء ، وبعد أن تعمقوا فكرة الصيرورة وأدركوا أن هناك جواهر أزلية هى أصل الموجودات ، حاولوا أن يفسروا اتصال هذه الجواهر وانفصالها وتكاثفها وتخلخلها إلى غير ذلك من محاولات مختلفة ، تمثلت فى مواقف كل من أنباذوقليس وديمقريطس وأنكساغوراس .

وعما يسترعى النظر فى مواقف هذه المدارس أنها : -

اولا : تناولت المادة على إعتبار أنها تتضمن فى ذاتها الحياة .

الامر الثانى : هو أن هذه المدارس لم تحـــاول التعرض لمشكلة الإدراك الحسى وعلاقته بالفكر الا فى وقت متأخر عند أنكسا غوراس .

الفصل الأول

المدرسة الملطية ونشأة العلم الطبيعي

إمتازت هذه المدرسة بنظرتها العلمية للظواهر ، وخصوصا ما كان يتعلق منها بالظواهر الجوية وعلم الفلك ، فقد كان اليونانيون وهم ملاحون مهرة دائمي الملاحظة للجو والنجوم ، وقد أدى بهم التعمق فى دراسات الظواهر الجوية إلى محاولة وضع نظريات تفسر نشأتها والتغييرات التى تطرأ عليها ، وقد أحس أرسطو بهذا الاتجاه السائد فى كتابات المدرسة الملطية ، فذكر لنا أنهم - أى أتباع المدرسة الملطية - حاولوا أن يبحثوا عن المادة الأولى التى تكمن وراء الظواهر الطبيعية .

وإذا كان طاليس قد ارتأى أن الماء هو مبدأ الأشياء جميعاً ، وانكسمندريس قد إنتهى إلى القول بأن مبدأ جميع الأشياء هو « اللامتناهى » أو « اللامحدود » وأنكسيمانس إعتقد أن هذا المبدأ هو الهواء ، فإن هذه الحلول لم تكن فى حد ذاتها حلولا حاسمة للمشكلة الطبيعية ، على حد قول أرسطو فى الميتافيزيقا (1) .

- طاليس

حياته :

كان طاليس شخصية تجتمع فيها تجربة العالم وفكر الفيلسوف ، وقد ذكر عنه (هيرودوت) أنه تنبأ مرة بكسوف الشمس ، وقد صدقت نبوءته بالفعل

---

(1) مقال 1 فصل 3 ص 983

عند انتهاء الحرب التى كانت مستمرة بين الليديين والميديين . وقد نسبت إلى طاليس عدة أعمال علمية . منها وضعه لتقويم زمنى وإستخدامه للدب الأصغر فى إكتشاف خط سير السفن وقيادتها فى البحار ، وقد أورد (ديوجين) عن طاليس مجموعة من القصص تبين مدى اهتمام هذا الفيلسوف بالناحية العلمية .

ويقال إن طاليس عاش فى الجزء الأول من القرن السادس ق.م. وتوفى (٥٤٦ ق.م.) .

مذهبـــه :

هل حقيقة أن المبدأ الأول هو الماء كما قال طاليس وأن المحيط هو مصدر كل حياة ؟ نذكر أولا أن هذه النظرية نجدها فى صورة ساذجة عند هوميروس ، وأن كلمة (المحيط) وردت فى كتابات فيرسيدس ، وربما كان طاليس يقصد بهذه الكلمة الإشارة إلى وجود إله لأمواه (جمع مياه) الأرض والسماء . لنتساءل عن السبب الذى دفع بطاليس إلى القول بهذا المبدأ . أدرك هذا الفيلسوف أن الماء ضرورى لحياة الإنسان والحيوان والنبات وأن شيئاً ما لا يمكن أن يثمر أو يتوالد بدون الماء ، كما إننا نجد أن البذور الأصلية لجميع الأحياء تحتفظ بقدر من الرطوبة . ولكى نفهم الخطوط الرئيسية لمذهب طاليس يجب أن نعرض لقول أرسطو بهذا الصدد . يذكر أرسطو أن طاليس هو القائل ، بأن الماء هو العلة المادية للأشياء جميعا ، وأن الأرض تطفو فوق الماء ، وأن للمغناطيس قوة حيوية ، وأن العالم ملىء بالآلهة . .

فما معنى قول طاليس أن الماء هو العلة المادية للموجودات ؟ يقصد بذلك الإشارة إلى أن الماء هو المادة الأولى الخـــام لجميع الأشياء ، هذه المـــادة تتشكل بعد ذلك وتتخذ صوراً وهيئات مختلفة . ويجب أن نأخذ قول أرسطو هنا بحذر ، ذلك لأنه وضع المشكلة على طريقته وبأسلوبه الخاص ،

فلسنا هنا بصدد علة مادية أرسطية ، بل بصدد مادة أولى بسيطة وليست هذه المادة « الهيولى الأرسطية » ، بل هي شيء يختلف عنها .

وقد حاول أرسطو ، وثاوفراسطس ، وسمبليقيوس بعد ذلك أن يفسروا قول طاليس بالماء كمصدر للأشياء ، ولكن المؤرخين فيما بعد أخذوا هذه التفسيرات على أنها المذهب الحقيق لطاليس . ومن ذلك أيضا ان أرسطو نسب خطأ لطاليس فكرة متأخرة عنه وهي في الواقع لشخص يسمى « هيبون » من ساموس ، وكان قد قال كطاليس إن الماء مصدر للاشياء ، ولكنه أقام مذهبه على أساس فسيولوجي لتأثر الفلسفة في عهده بعلم الأحياء والطب ، على عكس طاليس الذي كانت فلسفته — في قسم منها — متأثرة بالميثولوجيا .

لنحاول بعد هذا أن نتعرف على منهج طاليس الذي أتبعه للبرهنة على مبدئه . كان يريد أن يصل إلى مبدأ أول مادي يفسر به التغيرات المختلفة التي تطرأ على الظواهر الطبيعية فرأى أن الماء هو العنصر الوحيد الذي يمكن أن يتخذ أشكالا مختلفة ، فقد يتحول هذا السائل إلى مادة غازية ، أو إلى مادة جامدة «التراب والثلج» ، ويذكر طاليس أنه رأى بنفسه كيف تتم هذه التحولات في الطبيعة ، وكيف أن هذه التحولات تبدأ من الماء لتعود إلى الماء ، فالماء يتحول بفعل الحرارة إلى بخار ، ثم يعود ليتساقط على هيئة مطر ، ثم يتحول بعد ذلك إلى تراب ، كما نشاهد مثلا — على حد قوله — في تكوين الماء الدلتا النيل ، ويعود التراب فيتحول إلى ماء كما نشاهد في الينابيع الأرضية مثلا ، ومن ناحية أخرى فقد أوحت اليه ظاهرة التبخر القول بأن الرطوبة المتصاعدة من البحر على هيئة بخار هي التي تحفظ نار الأجسام الإلهية السماوية . هذه إذن خلاصة آراء طاليس وتفسيره الطبيعي للوجود .

تتناول بعد هذا رأيا آخر ينسبه أرسطو اليه وهو قوله « بأن العالم ملىء بالآلهة » ، ويفسر أرسطو هذا القول بأن طاليس ربما يعنى بذلك أن للعـــالم نفساً ، مع أن القائل بالنفس الكلية هو أفلاطون ، وقد عاش بعد طاليس بوقت طـويل ، وكذلك فسر المؤرخ أيتيوس هذا القول أيضــــا بأن طاليس كان يقـول بعقـل للعالم ، وجاء شيشرون أيضا فيما بعـد وقال إن طاليس كان يقول بعقل إلهى أوجـد الأشياء من الماء . وعلى الجملة فانه يمكن أن يقـال إن هذه العبارة التى وردت على لسان طاليس تعبر عن الاتجاه الذى كان سائدا بين الفلاسفة الطبيعيين آنئذ ، وهو الذى كان يرى فى المادة قوة حيوية دافعة (١) ويمكن من ناحيـة أخرى النظر إلى هذه العبارة على أنهـا منسوبة إلى طاليس باعتباره أحد الحـكماء السبعة أكثر من كونه مؤسسا للمدرسة الملطية الفلسفية ، ومثل هذه العبارة تنسب إلى كثير من الحكماء والفلاسفة ، لذلك لا يمكن الاستناد اليها لتكوين أحكام فلسفية عامة . وعلى أى حال لسنا ندرى على وجه التحديد هل استطاع طاليس أن يقيم حدودا فاصلة بين المادة والقوة الخالقة على صورة الالوهية أو العقل أو نفس العالم . أما الذى فعله طاليس حقا فهى تلك المحاولة الأولى لإرجاع الظواهر الكونية إلى أصل واحد على أساس منطقى ، والنظر إلى العالم على أنه وحدة متناسقة فى الوجود .

٢ — انكسمندريس

كل ما نعرفه عن هذا الفيلسوف وصلنا عن ثيوفراسطس الذى ذكر أن أنكسمندريس كان صـــديقا معاصرا لطاليس ، ولـكن سمبليقيوس

---

(١) Animisme وهو موقف أو فـكرة يرى أصحابها أن الشعور منبث فى جميع أشكال المادة ، وأن الطبيعة مليئة بالنفوس التى لا تحل فقط فى الحيوان والنبات بل فى الجماد أيضا .

يقول إنه تلميذه وخليفته ، وذكر أيضا أن انكسمندريس يقول بأن «اللامتناهى» هو العلة المادية والعنصر الأول فى وجود الأشياء جميعا ، ورفض القول بأن هذا اللامتناهى ماء أو أى عنصر آخر ، إذ أنه فى نظره جوهر مختلف عن كل هذه العناصر . وهـذا اللامتناهى أزلى لازمن له تصدر عنه كل السماوات والعوالم الموجودة فى هذه السماوات . والحركة الأزلية هى أصل هـذا العالم ، ولـكن انكسمندريس لم يحاول أن يبين علاقة هذه الحركة الأزلية بالحركات اليوميـة للعالم ، كما فعل أرسطو فيما بعد ، ولم يوضح أيضا حقيقة التغير أو التحول فى المادة ، وهل هو مصدر الأشياء ؟ بل قال فقط إن الأضداد تنفصل شيئا فشيئا عن «الجسم اللامحدود» وهكذا تتكون الأشياء . هناك إذن — على رأى انكسمندريس — شىء أزلى لايفنى هو مصدر الأشياء جميعا وترجع إليه هـذه الأشياء ، فهو معين لاينضب ، ترجع اليه بواقى الموجودات لتعود ثانية فتصبح موجودات خيرة .

والواقع أن موقف انكسمندريس تطور طبيعى لفكرة طاليس ، لقـد رأى انكسمندريس أن الماء لا يمكن أن يكون مصدراً لجميع الموجودات ، ولابد أن تكون العلة الأولى شيئا عاما يقبل التشكلات المختلفة ، كما يقبل الأضداد ، وإذن فقـد قال باللامتناهى السابق على العناصر ، أما هـذه المادة اللامحدود — وهى غير الهيولى التى تكلم عنها أرسطو فيما بعد — فانها تشتمل على الأضداد ، ويظل النزاع مستمرا بين هذه الأضداد ، إذ أن كلا منها يحاول التغلب على ضده ، فيتغلب الحار على البارد فى فصل الصيف مثلا ، ويحدث العكس فى فصل الشتاء ، وينتهى هذا الصراع فى الغالب لمصلحة أحد الطرفين لمدة موقوته ليعود فيتلاشى فى المادة الأولى أما فكرة صدور عوالم متعددة عن هذا اللامتناهى فقد أثارت

مناقشة بين مؤرخي الفلسفة ، فهل تصدر هذه العوالم المختلفة في وقت واحد ، أم أن كل عالم يصدر على حدة ويليه عالم آخر وهكذا ؟ وقد فسر آيتيوس هذه العوالم على أنها الآلهة .

٣ ـ انكسيمانس .

قال عنه ثاوفراسطس إنه كان زميلا ومعاصرا لأنكسمندريس وإنه لم يوافق هذا الأخير على أن الجوهر الأول لامتناه ، وقال على العكس من ذلك بأنه مبدأ محدود معين هو الهواء (١). ومن هذا المبدأ تصدر الأشياء جميعا بما في ذلك الآلهة والموجودات الإلهية ، وهذا الهواء ليس مرئيا لنا ، ولكن البرودة والحرارة والرطوبة تجعل من الممكن رؤيته. والهواء في حركة دائمة لأنه لو كان ساكنا لما حدث تغير ما ، واختلافه في الموجودات المتكثرة يكون بفعل التكاثف والتخلخل (٢) ، فعندما يتمدد يتخلخل ويصبح نارا ، وعندما يتكاثف يصبح رياحا ، وعندما يتلبد يصبح سحبا ، وإذا ازدادت درجة تكاثفه فوق هذا أصبح الماء ترابا ، وإذا تكاثف هذا التراب فوق ذلك أصبح صخرا . وإذن فالتغيرات التي تطرأ على المبدأ الأول هي تغيرات كمية . وقد قال أنكسيمانس أيضا بفكرة تعدد العوالم ، واختلف المؤرخون في تفسير قوله بالهواء كمبدأ أول ، وهل يقصد بهذا القول « الله » لأنه أردف صفة الألوهية إلى الهواء ؟ أم أنه يقصد بالهواء ظاهرة طبيعية بحتة ؟ ولكن من المؤكد أنه يتكلم عن الآلهة الذين يأتون إلى الوجود في فترات مختلفة ثم يختفون كما ذكر عنه ذلك القديس أوغسطين فيما بعد . ويجمل القول إنه كان

---

(١) Pneuma — Souffle النفس

(٢) التكاثف والتخلخل Condensation and rarefaction

لانبكسيانس تأثير على الفلاسفة فيما بعد ، وعلى الأخص على الذريين منهم .
وكان مذهبه أيضا نتيجة حتمية وتطورا طبيعيا لآراء المدرسة الملطية ، فهو يعد
بالفعل آخر ممثل لهذه المدرسة ، والمعبر الحقيقي عن نظرياتها في تفسير الكون ،
إذ أن فكرة العناصر الأربعة كانت قد اختمرت في عهده لتصبح فيما بعد التفسير
السائد للظاهرات الطبيعية في الوجود .

الفصل الثانى

الفيثاغورية ونشأة العلم الرياضى

الفيثاغورية فلسفة رياضية كونية وطريقةصوفية تؤمن بتطهير الروح من البدن ، وتعد أتباعها لحياة التأمل والرياضة الروحية . وقد تضاربت الأقوال حول منشئها ومريديها ، وأصبح من العسير حقاً أن نميز بين الحقيقه والخيال فيما يورده المؤرخون من أساطير عنها ، ويرجع السبب فى ذلك إلى أن هذه الجماعة كانت تدين بتعاليم سرية يحرم على أتباعها إذاعتها على الجمهور ، وبالاضافة إلى هذا نجد أن الفيثاغورية كطريقة صوفية ، قد تداخلت مع تعاليم الأورفيـة ، ولم يمكن من الممكن التمييز التام بين تعاليـم كل من النحلتين إلا عن طريق ما التزمه الفيثاغوريون من تفسير رياضي للوجود .

وثمت أمر لا يجب إغفاله ، وهو أن الفيثاغورية قد جاءت فى موضعها الصحيح من حلقات تطور الفكر الفلسفى عند اليونان ، وذلك أن العقل اليونانى بعد أن أتجه إلى المحسوس الخارجى يتلمس الحقيقة فى ثناياه ، اكتشف أن هذا المحسوس إنما يخضع لنظام معين ، وأن الرياضة هى التى تترجم عن هذا النظام ، وكان على الفيثاغوريين أن يقوموا بهـذا الدور ، وأن يكشفوا ما تنطوى عليه المحسوسات من نظام وترتيب تمثله الأعـداد والخطوط كما سنرى . وهنا نجد أن الفلسفة قد تخطت دور الطفـولة المبكرة فنفذت إلى صميم المحسوس لتكشف عن حقيقتـه وتتجاوزه إلى نوع من التجريد الوسط وهو التجريد الرياضى . وسنرى ـ فيما بعد ـ كيف تتخطى هذا التجريدإلى درجة أبعد منه مدىعندما تستخدم التجريد الميتافزيقى فى بحث قضايا الوجود ومشاكله .

وإذن فلا يمكن تجاهل الدور الذى لعبته الفيثاغورية فى تاريخ الفلسفة اليونانية رغم ما يحيط بها من أساطير وقصص خيالية .

وأهم مصادرنا عن فيثاغورس وطريقته ما أورده الأتباع والمريدون مثل أرستوكسينوس (١) ، وقد كان على صلة بالطبقة الأخيرة من الفيثاغوريين وذكر عنهم مجمل آرائهم العلمية . وثمت طائفة ثانية من المؤرخين للفيثاغورية وهم المعاصرون لفيثاغورث أو الذين خالطوا أتباعه عن كثب ، ومن هؤلاء نجد إكسانوفان الذى ينتقد فيثاغورس بشدة بسبب قوله بالتناسخ (٢) وهرقليطس الذى وجه إلى الفيثاغوريين واعتقاداتهم نقداً مريراً . وأما أنباذوقليس فانه يصور فيثاغورث كشخص يفعل المعجزات وتصدر عنه الكرامات الخارقة للطبيعة .

أما الطائفة الثالثة من المؤرخين للفيثاغورية فهم المتأخرون ، ونخص بالذكر منهم فورفوريوس ويامبليخوس الأفلاطونيين المحدثين ، وكذلك ديوجين اللائرسي . وهؤلاء يرسمون لنا صورة أسطورية مكتملة لشخصية فيثاغورس الذى عرفت عنه طائفة من المعجزات والخوارق .

ونحن نعرف أيضاً أن أفلاطون اهتم بالفيثاغورية سواء من ناحية تعاليمها الرياضية أو من ناحية مبادئها الروحية ، ومع ذلك فقد أشار أفلاطون إلى فيثاغورس فى الجمهورية مرة واحدة (٣) حيث ذكر أن فيثاغورس هذا قد اكتسب محبة أتباعه ومريديه ، وأنه كانت له طريقة خاصة عرفت عنه

---

(١) Aristoyenos of Tarss

(٢) يذكر هيرودوت أن فيثاغورس استعار نظرية التناسخ من قدماء المصريين

(٣) الجمهورية ـ الكتاب العاشر ، فقرة 600b

رضيت « بالفيثاغورية » وقد كانت موجودة فى عصر أفلاطون .

وقد أشار أفلاطون أيضاً إلى الفيثاغوريين كجماعة فى موضع آخر من الجمهورية (١) حينما ذكر أنهم يربطون الموسيقى بعلم الفلك ، وبالإضافة إلى هذا نجد أن أفلاطون يورد أسماء بعض الفيثاغوريين فى محاوراته دون أن يشير إلى صفتهم وذلك مثل : إيشكراتس ، وفيلولاوس ، وتيماوس ، بل إنه يجعل إسم تيماوس ، عنوانا لمحاورة كاملة عن تكوين العالم الطبيعى ، ويورد فيها مجمل نظريات العلم الطبيعى فى عصره مختلطة بآراء الفيثاغوريين الطبيعية والرياضية .

ويبدو أن أرسطو أيضاً كان متحفظاً فى ذكر أخبار الفيثاغوريين وآرائهم رغم أنه ألف رسالة صغيرة عنهم لم يصلنا منها سوى بضع فقرات . وهو يشير إلى الفيثاغوريين بقوله « إنهم رجال من إيطاليا يسمون بالفيثاغوريين » . ونجده حينما يتعرض لنقد نظرية المثل فى الميتافيزيقا ، يرجع نظرية المشاركة الأفلاطونية إلى نظرية المحاكاة الفيثاغورية . على ما سيتضح لنا حين الكلام عن نقد أرسطو لنظرية المثل الأفلاطونية .

تبين لنا إذن كيف تضاربت الأقوال عن حقيقة مذهب الفيثاغوريين وتعاليمهم ، وقد أشرنا إلى أنهم كانوا يتمسكون بسرية معتقداتهم ، ولهذا لم ترد إلينا كتابات فيثاغورية قديمة تلقى الضوء على آرائهم . وقد كان فيثاغورس يحرم كتابة أقواله ، ويكتفى بما يلقيه على أتباعه من تعاليم شفوية يتناقلها المريدون ويحتجون بها ويستندون إليها فى مواجدهم الروحية . ولم يتيسر تدوين هذه الآراء الا فى وقت متأخر وفى عهد مدرسة الإسكندرية بالذات .

---

(١) الجمهورية — الكتاب السابع فقرة 530

حياة فيثاغورس :

قضى فيثاغورس الشطر الأكبر من حياته الأولى فى ساموس ، فى ظل حكم بوليكراتيس (٥٣٢ ق . م) وكان أبوه يدعى ميساركوس ، وقد ذكر هيرودوت وغيره من المؤرخين أن فيثاغورس قام برحلات عدة إلى مصر وغيرها من بلاد العالم القديم ، ولكن ستاراً من الشك مازال يحيط بهذه الروايات المتضاربة عن أسفار مؤسس الفيثاغورية . على أنه من المؤكد أن فيثاغورس فر هاربا من طغيان بوليكراتيس حاكم ساموس — كما يذكر أريستوكسينوس - واستقر به المقام فى أقريطونا حيث أسس جماعته الصوفية . وقد كانت جماعة ذات أغراض دينية فى نشأتها الأولى ، فلم تكن تستهدف التدخل فى شئون الحكم والسياسة كما ذكر بعض المؤرخين الذين يستدلون على ذلك بما آلت إليه الطريقة الفيثاغورية بعد ذلك من تدخل فى السياسة وحبك للمؤامرات فى إيطاليا .

وقد كان فيثاغورس — وهو أيونى النشأة — يوجه تعاليمه إلى الآخيين ويدير ظهره للحزب الأرستقراطى ، مهملا المثل الأعلى الإسبرطى الذى كانت تنشده المدرسة السقراطية ، جاعلا غاية طريقته التطهر والمجاهدة للوصول إلى مرتبة القداسة الروحية ، الأمر الذى نشأ معه تقارب حقيقى بين الفيثاغورية والأورفية ، رغم أن الفيثاغوريين كانوا يتجهون فى عبادتهم إلى الإله « أبوللو » بينما كان « ديونيسوس » إله الأورفيين .

وعلى الرغم من أن التعاليم الأساسية للفيثاغورية كانت ذات طابع دينى بحت كما ذكرنا - إلا أن اتباع هذه الطريقة تسلطوا - فيما بعد - على المدن الآخية ، وتدخلوا فى شئونها ، فأدى ذلك إلى إحراق بيوتهم وطردهم من إيطاليا واضطر فيثاغورس نفسه إلى الرحيل إلى بلدة ميتابونتيوم واستقر

به المقام فيها إلى آخر أيامه حيث توفى سنة ٤٩٦ ق. م . على أن أتباعه ما لبثوا أن عادوا إلى إيطاليا بعد ذلك ، وعاودوا التدخل فى شئون الحكم وكان لهم تأثير عظيم فى سياسة المدن وتسيير شئونها إلى عهد متأخر .

تعاليم الفيثاغوريين

لقد اختلطت تعاليم الفيثاغوريين الروحية بآرائهم العلمية ونظرياتهم الرياضية ولكن غلبة الاتجاه الرياضى على أتباع هذه المدرسة جعلت المؤرخين يطلقون اسم « فيثاغورى » على المشتغلين بالرياضيات منهم فحسب . أما التعاليم أو الوصايا الروحية التى عرفت عن هذه المدرسة فأهمها اعتقادهم بوجود نوع من القرابة بين الإنسان والحيوان ، ومن ثم فهم يحرمون تقديم القرابين الدموية ويمتنعون عن أكل اللحم ، ويذكر بعض المؤرخين أنهم كانوا يمتنعون فقط عن أكل لحم الحملان وثيران الحرث ، وما ذبح على النصب من قرابين مقدمة الآلهة . ومن وصاياهم : إمتنع عن أكل البقول — لا تلتقط ما يسقط على الأرض —

لا تلمس ديكا أبيض — لا تكسر الخبز — لا تعبر فوق عارضة طريق — لا تأكل من رغيف بأكمله — لا تقطف زهرة من اكليل — لا تجلس على كيل — لا تسكن مع عصفور تحت سقف واحد — لا تترك آثار القدرة على الرماد المحترق بل سو الرماد لتضيع آثار القدر من على الرماد — عندما تنهض من السرير لا تترك آثار ضغط جسمك عليه .

ويبدو من هذه الوصايا أن الفيثاغوريين قد ضمنوا تعاليمهم الكثير من آراء اللاهوتيين ومحترفى السحر والمؤمنين بالخرافات فى عصر ما قبل الفلسفة . وربما كانت هذه الأقوال الساذجة رموزا لتعاليم باطنية عميقة الجذور عما كان الفيثاغوريون يحتفظون بسريته ويتناقلون فحواه بين الأتباع والمريدين مما يتعذر معه استكناه مدلولاتها العقائدية .

وإذا كان الفيثاغوريون قد وجهوا اهتمامهم الأول إلى الرياضيات والأعداد فكيف يمكن الربط بين أبحاثهم الرياضية وممارستهم لهذه التعاليم التى يغلب عليها طابع الغيبيات والخوارق ؟ إن أرسطو يؤكد أن الفيثاغوريين رغم اهتمامهم بالرياضيات لم يتخلوا قط عن ممارسة الخوارق والمعجزات مثل فرسيدس .

وإذن فقد كانت الطريقة التى أسسها فيثاغورس تجمع بين حياة التقشف والرياضة الروحية والفكر الرياضى ، وكانت عقيدة التناسخ هى محور تعاليم فيثاغورس وعليها تدور مجاهدات الفيثاغوريين وطقوسهم الدينية ومبادئهم الأخلاقية .

١ — عقيدة التناسخ :

لقد سبق الاورفيون الفيثاغوريين فى القول بالتناسخ بحيث أننا نشك كثيراً فيما أورده هيرودوت من أن فيثاغورس نقل عقيدة التناسخ عن المصريين القدماء ، إذ أنها كانت منتشرة فى البيئة اليونانية قبل أن يعتنقها الفيثاغوريون ، ولو أن الاورفيين قد جلبوها من الشرق كما تذكر المصادر التى تؤرخ نشأة الاورفية وانتشارها فى العالم اليونانى .

ولم تكن عقيدة التناسخ عند الفيثاغوريين مجرد مذهب نظرى فحسب ، بل كانت تتطلب اتباع أسلوب خاص فى الحياة . وإذا كان الفيثاغوريون يتفقون مع الاورفيون فى الغاية التى يستهدفونها من التناسخ — وهى تحرير النفس من عجلة الميلاد أى من دائرة الولادات المتعددة وخلاصها إلى المقام الأعلى حيث السعادة التامة ، وذلك بعد سلوك طريق التطهر من الحس وسائر العلائق الأرضية - إلا أننا نلاحظ مع هذا أن الطقوس والشعائر التى كان يلتزم بها الفيثاغوريون فى هذا المجال تختلف عن مثيلاتها عند الاورفيين من حيث أنها تتخذ طابعا عقليا أخلاقيا عند الفيثاغوريين .

وقد أشار هرقليطس إلى أن فيثاغورس هو أول من ميز بين أنواع ثلاثة من الحياة : الحياة النظرية والحياة العملية وحياة التأمل والمكوف على الذات [1] : ومهما كانت صورة الحياة التي نحياها إلا أننا يجب أن نسلم بأننا غرباء في هذه الدنيا وأن الجسم الذي يربطنا بها إن هو إلا مقبرة للنفس ، ومع ذلك فلا يجب أن نتخلص من هذه الدنيا بالانتحار ، فما نحن إلا قطيع في كنف الإله ، هو راعينا ، ومن ثم فليس لنا الحق في الهروب بدون مشيئته .

ويضرب فيثاغورس مثالا يبين فيه أنواع الحياة الثلاث : فيقول انه يوجد ثلاثة أنواع من البشر يشبهون تماما الأصناف الثلاثة من الناس الذين يهرعون إلى الألعاب الأولمبية : وأخس صنف من هؤلاء هم الذين يحضرون إلى هذه الألعاب لممارسة البيع والشراء . وأعلى منهم درجة ، الأفراد المتبارون في الألعاب ، أما الصنف الثالث وهم الذين يأتون لمشاهدة هذه المباريات فهم الأعلى درجة والأسمى مكانة . فكأن الذي يتصدى للعلم بالأشياء ومعرفة الحقائق دون ممارستها يعتبر في نظر فيثاغورس أسمى في درجة التطهر من جميع أصناف البشر ، فالعلم إذن على مختلف ميادينه هو الصورة المثلى للتطهر ، والرجل الذي يهب نفسه للعلم هو المحب للحكمة وهو الفيلسوف الذي حرر نفسه من عجلة الميلاد . وهكذا ينجح فيثاغورس في الربط بين تعاليمه الدينية واتجاهه العلمي

ولكن كيف يتم التطهر ؟ أو بمعنى آخر كيف تتخلص النفس من دائرة الولادات المتعددة وتصل إلى مقام الحكمة والعلم ؟

---

(١) Apolaustic life ، وقد استخدم أرسطو هذا التقسيم الثلاثي في مباحثه الأخلاقية (م. ب).

يرى الفيثاغوريون أن الحيـــاة مرحلة صعبة ويتعين على كل من يريد أن يجتازها بنجاح ، أن يتلقى تدريباً منظماً ، وأن يطيل فترات الصمت وأن يستبطن نفسه يومياً ليختبر جوانبها وأهواءها ؛ ويقول أفلاطون فى فيدون (١): إن فيثاغورس وأتباعه يرون أن المجهود العقلى هو أسمى صور التطهر ، وهو أضمن الطرق لتحرير النفس فى حياتهـا هذه قبل الموت البدنى . وكان الفيثاغوريون يستخدمون الموسيقى والرياضة لشد أزر النفس ، وقمع نزوات البدن ، ومقاومة المؤثرات الخارجية حتى تسيطر القوى الروحيـة على الفرد ، وتتغلب على كل ما له علاقة بالحس والمحسوس . وقد رتب المتأخرون من الفيثاغوريين لـكل من النفس والبدن أساليب خاصة للتطهر من المؤثرات الخارجية . فتطهير النفس يتم بالموسيقى والعكوف على الدراسات العلمية ، أما تطهير البدن فإنه يتم بممارسة الرياضـــة الجسدية والطب . ويلاحظ من ناحية أخرى أن فكرة الأخوة التى نادى بها الفيثاغوريون مستمدة من عقيدتهم فى التناسخ ، ذلك أنهم يرون أن الموجودات كلها بما فى ذلك النبات والحيوان والإنسان ترتبط فيما بينها برباط وثيق ، وأنه فى مرحـــلة الولادات قد تتقمص النفس جسم حيوان أو إنسان آخر أو نبات مثلا . وكان من نتائج مذهبهم هذا أن اعتبرت المرأة فى جماعتهم مساوية للرجل ولها نفس حقوقه ، وكذلك ظهر اتجاه إلى معاملة العبيد معاملة إنسانية ، ومن الناحية الاجتماعية أيضا نجد أن الفيثاغوريين كانوا لا يميزون بين الأفراد إلا من حيث مواهبهم ، فهم يصنفون الناس حسب طباعهم وميزاتهم ، وقد تحقق هذا التدرج بين الناس فى التناسخ ، ذلك أن الصورة الجسدية التى تتخذهـا النفس فى ولاداتها المتعاقبة تعتمد الى حد كبير على نوع الحياة التى مارستها من قبل . ويرى الفيثاغوريون

(١) فيدون فقرة ٦٦ ب .

أن أعلى درجة فى الوجود الأرضى هى درجة « الشاعر المغنى » ويليه فى الدرجة « الطبيعى » ثم « الأمير » ، وبعد أن تمر النفس بحيوات متعاقبة تعود مباشرة إلى مقام الغبطة التامة .

ويلاحظ أن تبشير الفيثاغوريين بفكرة « التطهر » جعلتهم يقيمون من أنفسهم مرشدين للناس فى حياتهم الروحية ، أو بمعنى آخر موجهين للشعب فى حياته . بما حفزهم إلى التطلع إلى الحكم - رغم أنهم كانوا يؤلفون جماعة دينية - وقد كانت لهم بالفعل سيطرة كبيرة على منطقة إيطاليا الجنوبية ، حتى تغلب عليهم الحزب الديمقراطى فأعمل فيهم القتل والاحراق فآثروا الفرار ثم ما لبثوا أن عادوا ثانية على ما ذكرنا .

٢ — آراء فيثاغورس العلمية :

اهتم فيثاغورس بمتابعة الأبحاث العلمية السائدة فى عصره ، وكان اهتمامه موجها ناحية الرياضيات ، إذ كان غرضه من الإشتغال بهـا مساعدة النفس على التحرر من علائق الحس والمحسوس والتطهر من أدران البدن ، من حيث أن الفكر الرياضى يعتبر نوعا من التجريد العقلى الذى ينصب على دراسة العلاقات الرتيبة بين المحسوسات واستنباط قواعدها . ولما كان من المتعذر التمييز بين آراء فيثاغورس نفسه وآراء تلامذته فإننا سنجمل القول فى آراء المدرسة الفيثاغورية فى عهدها الأول الذى استمر إلى النصف الثانى من القرن الخامس ق. م.

ومن أهم آراء هذه المدرسة اعتقاد أتبـاعها بأن الاعداد مبادىء الاشياء جميعاً وأصول طبائعها . ويبدو أن الفيثاغوريين قد توصلوا

إلى هذا المبدأ نتيجـــة لدراساتهم الموسيقية (١) .

فلقد أدركوا أن تنوع الألحان الموسيقية واختلافها إنما يتوقف على أطوال الأوتار فى الآلات العـازفة ، فاستنتجوا أن التوافق أو الإنسجام الموسيقى Harmony تحدده نسب رياضية مضبوطة تترجم عن هذه الأطوال وتعين طبقة اللحن الموسيقى .

وقد أدى بهم هذا الكشف فى ميدان الموسيقى الى أن يتساءلوا :

إذا كانت الاصوات الموسيقية يمكن أن ترد إلى أعداد ، فلماذا لا يمكن أيضاً أن ترد الأشياء كلها إلى أعداد ؟ أو بمعنى آخر كأنهم يقولون : إذا كنا قد نجحنا فى رد الاصوات الموسيقية إلى أعداد وهى فى آخر الأمر إحساسات صوتية مثلها مثل الإحساسات الاخرى التى تنقل إلينـــا حقيقة الموجودات الخارجية ، فإنه ليس من العسير أن نجد ترجمة رياضية عن سائر ما نقابله من الأشياء الخارجية ، ذلك أنه توجد حتماً أوجه كثيرة للتشابه بين الأشيـاء والاعداد ، وعلينا أن نكشف عن هذه النسب الرياضية التى تفسر بهـا الأشياء كما حدث بالنسبة للألحان الموسيقية .

---

(١) اكتشف الفيثاغوريون ما يسمى « بالطبقة » فى الموسيقى Octave فثمت وسط توافقى أو نسبة توافقية بين ١٢ ، ٦ وهى الثمانى . أما النسبة التوافقية بين ٨ و١٢ فهى الخامس وكذلك النسبة بين ٨ و٦ هى الرباعى . ومن ثم فان الإنسجام فى الألحان انما يرجع الى التوسط التوافقى octave الذى كشف عنه الفيثاغوريون The harmonic stands in close relation to the discovery of the octave.

وبذلك ترجم الفيثاغوريون الألحان بلغة رياضية بتطبيق هذه النسب التى اكتشفوها على أطوال الأوتار التى تصدر عنها الألحان .

ولكن أرسطو قد ذكر أن الفيثاغوريين لم ينجحوا فى تطبيق مبدئهم القائل بأن الأشياء أعداد ، واكتفوا بإيراد أمثلة قليلة للتدليل على صحة مذهبهم . فذكروا مثلا أن العدد سبعة يشير إلى الزمان الحقيقى التام ، والعدد أربعة يشير إلى العدالة والعدد ثلاثة يشير إلى الزواج .

وعلى أية حال فإن إكتشاف الفيثاغوريين للنسب الرياضية التى تحـــدد أطوال الأوتار فى الآلات الموسيقية كان حافزاً لهم إلى إفتراض وجود مبدأ غير مادى (الأعداد) منظم للمادة (الأوتار) . أى أن ثمة ثنائية بين صورة ومادة أو بين محدود ولا محدود ، والمحدود هنا هو العدد أو الصورة أما اللامحدود فهو المادة ، وتكلم الفيثاغوريون عن اللامحدود المتنفس مثل أنكسيماندريس ، وأشاروا أيضا إلى أن المحدود هو «النار» أما اللامحدود فهو «الظلام» فلديهم إذن مبدآن كما يقول بارمنيدس : النار والظلام أى المحدود واللامحدود ، وسنرى كيف يستغل أفلاطون هذه الفكرة فى وصفه للمثال بأنه «خليط» فى محاورة فيليبوس .

وقد طبق الفيثاغوريون النسب الرياضية على تخطيطهم للكون ولعالم السماء فلم يسلموا بوجود عوالم لا متناهية كما قال الملطيون ، بل قال أحدهم وهو بترون Petron بوجود ١٨٣ عالما مرتبة على هيئة مثلث ، وأشاروا كذلك إلى وجود ثلاثة أجرام سماوية وبينها مسافات ثلاث تشبه النسب التى اكتشفوها فى الألحان الموسيقية ، وهى : الرباعى والخماسى والثمانى ، وبذلك أثبتوا أن ثمت انسجاما بين الأفلاك السماوية الكروية الشكل .

وخلاصة القول أنه يرجع إلى الفيثاغوريين الفضل فى بيان كيف أنه يمكن التعبير عن المتصل المكانى بنسب عددية بسيطة ، الأمر الذى أدى إلى توضيح فكرتنا عن الأضداد والتعبير عنها رياضيا وذلك كما فى تمييزنا رياضيا بين الحار والبارد ، والصوت المنخفض والصوت المرتفع .

وكذلك يرجع اليهم الفضل فى اكتشاف فكرة الوسط الحسابى والوسط العدل واستخدامها فى تعيين السلوك السوى على ما سنرى عند أرسطو .

على أن أقول الفيثاغوريين بأن الأعداد مبادىء الأشياء لا يعنى أن هذه الأعداد هى الماء والهواء والنار والتراب أى العناصر الأربعة ، ذلك أن العدد كان فى نظرهم شيئا غير الماء الذى قال به طاليس أو اللامتناهى الذى قال به أنكسمندريس ، أو الهواء الذى قال به أنكسيمانس ، إذ أنه شىء مضاد للمادة متميز عنها على الرغم من ارتباطه بها ، فهو الذى يحددها ويشكلها . ويمكن القول بأن الفيثاغوريين قبلوا العناصر التى قال بها السابقون عليهم لا على أنها مبادىء للموجودات ، بل على أن لها مبادىء أسبق منها إلى الوجود وهى الأعداد ، وقد بحث الفيثاغوريون فى طبيعة هذا المبدأ « العدد » فوصلوا الى التميز بين المستقيم وغير المستقيم ، بين الوحدة والثنائية ، وانتهوا من ذلك إلى العدد عشرة (١٠) وهو عدد مقدس عندهم ، وكانوا يقسمون ببعض هذه الأعداد الداخلة فى تكوين العدد (١٠) مثل (١ + ٢ + ٣ + ٤) وكانوا يضعونها فى نقط على شكل هرمى [1] ، وقد انتهوا من بحثهم فى العدد إلى التعرض لمشاكل الهندسه ، فرأوا أن الخطوط تتكون من النقط وأن السطوح تتكون من الخطوط ، وأنه من السطوح تتركب الأحجام ، وتكلموا أيضا عن المثلث القائم الزاوية . ولا يمكن أن نعرف بدقة هل تكلم فيثاغورث

---

(١) العدد عشرة فى شكل هرمى .

.

. .

. . .

. . . .

عن كروية الأرض أم أن بارمنيدس هو أول من تكلم عنها، ولكن المعروف أن بارمنيدس هذا كان من اتباع المدرسة الفيثاغورية ، فيمكن إذن أن يكون قد نقل هذه النظرية عن فيثاغورث .

وقد ظل أتباع فيثاغورث يهتمون بالدراسات العلمية ، مع استمرارهم فى ممارسة عقيدتهم فى التناسخ ، وذلك فى جو من السرية التامة . وكان منهم مهندسون ورياضيون وأطباء تأثرت بهم المدارس الفلسفية فيما بعد ولا سيما أفلاطون .

ويلاحظ من ناحية أخرى أن حياة التقشف والتطهر التى ألزموا أنفسهم بها ، وأسلوب المجاهدات الروحية التى عانوها ، وعكوفهم على التأمل والكشف كل هذا كان له تأثيره الواضح فيما بعد على تعاليم الفرق الصوفية من وثنية ومسيحية وإسلامية بحيث أننا نجد بعض الفرق الإسلامية — التى التاثت مذاهبها بالتيار الباطنى — تضع فيثاغورس فى مرتبة « الحكيم المتأله » كأفلاطون ، وتدخله فى سلسلة أئمة التصوف وأقطاب الطريق (١) .

---

(١) راجع مؤلفنا عن « أصول الفلسفة الإشراقية » الطبعة الثانية دار الطلبة العرب — بيروت ١٩٦٩ .

الفصل الثالث

المدرسة الإيلية وهرقليطس

(نشأة ما بعد الطبيعة)

تتضح أسس مدرسة بارمنيدس إذا رجعنا إلى فلسفة كل من إكسانوفان وهرقليطس .. وذلك أننا نجد في فلسفة بارمنيدس استمراراً وتطوراً لموقف إكسانوفان في كيفية صدور الكثرة عن الوحدة، وفي الثبات والحركة ، والوجود والصيرورة ، هذه المشاكل التي تناولها المدرسة الإيلية بالتفصيل ، وتتخطى بذلك مشكلة المدرسة الأيونية التي كانت تبحث عن العناصر الاولى للوجود المادي .

وقد كانت فلسفة بارمنيدس رد فعل معارض لموقف هرقليطس في التغير الدائم ، ولكن طبيعة المشاكل التي يعرض هرقليطس عن الوجود والتغير جملته يقترب إلى حد كبير من الطابع العام للمدرسة الإيلية ، كما يقترب في نفس الوقت من المدرسة الايونية لقوله بأن النار هي المقوم المادي المحدد للوجود .

(١) — هرقليطس ٥٤٠/٤٧٥ ق.م

ينحدر هرقليطس من أسرة نبيلة في مدينة أفيسوس وقد تميزت شخصيته بطابع ارستقراطي ، فكان يميل إلى العزلة ويضمر الاحتقار للعامة ، وحتى مشاهير التاريخ لم يسلموا من سخريته وانتقاده فقد شنع على هيرودوت

وهزيود وفيثاغورس ، لانهم فى نظره يضللون الناس بالخرافات والاساطير ، وكان هرقليطس يرى أن الاساطير الدينية لا تستحق الاحترام والتقديس .

وقد أشار بعض المؤرخين إلى أن هرقليطس كان فيثاغورى المذهب قبل أن ينشيء مذهبه الخاص به ، ويستدلون على ذلك من أنه كان تلميذا للفيثاغورى هيبوزس Hypposus وأن أفلاطون يشير إلى إسمه بين شخصيات فيثاغورية معروفة ، ولكن يامبليخوس فى كتابه عن « حياة فيثاغورس » ينكر صراحة انتساب هرقليطس إلى الفيثاغوريين ، ويبدو أن المؤرخين لم يتمكنوا من إعطائنا صورة كاملة عن حياة هذا الفيلسوف وذلك لانه لم يؤلف غير كتاب واحد « عن الطبيعة » كما يذكر ديوجين اللائرسى فى كتابه عن « حياة الفلاسفة » وأن هذا الكتاب الوحيد لم تصلنا منه غير فقرات مقتضبة ، ويقال إنه أهداه إلى معبد أرتميس وأنه قسمه إلى ثلاثة أقسام : عن العالم وعن المهـــارة السياسية وعن اللاهوت .

أما أسلوبه فقد كان غامضا مفعما بالرموز والعبارات المبهمة ولهذا فقد لقب « بالفيلسوف الغامض » .

مذهبه (١) :

يرى هرقليطس أن الاشياء فى تغير مستمر ، وأن القانون العام الذى ينظم الوجود هو التغير وعدم الثبات والتجدد المستمر ، فكل شيء فى سيلان مستمر

---

(١) آثارنا أن نورد هنا بعض فقرات هامة مما وصلنا من كتابات هرقليطس . نقلا عن الترجمة العربية لكتاب فيليب ويلرايت عن « هرقليطس فى العالم اليونانى » وقد عنى ويلرايت بجمعها وترجمتها عن اليونانية ومحاولة تفسيرها لاعطائنا صورة تقريبية عن مذهب هرقليطس . وقد صدرت الترجمة

ولا يوجد شيء باق على الإطلاق ، فالإنسان لا يستطيع أن يضع قدمه فى نهر واحد مرتين لأن النهر يكون قد تغير بين الخطوتين ، ونحن موجودون

= العربية مع تعليقات مستفيضة عن أثر هرقليطس فى تاريخ الفكر الفلسفى العام فى مؤلف واحد أخرجته دار المعارف للأساتذة : على سامى النشار ومحمد على أبو ريان وعبده الراجحى .

فقرات مختارة من أقوال هرقليطس حسب ترقيمها فى الأصل

أولا : منهج البحث

٢ - ينبغى أن نترك أنفسنا يقودها ما هو عام للجميع ، وبالرغم من أن « الكلمة » « اللوغوس » عامة للجميع ، فإن معظم الناس يعيشون وكأن لكل منهم عقله الخاص .

٣ - إن الذين يحبون الحكمة ينبغى أن يتعرفوا على جزئيات كثيرة .

٩ - ينبغى على الناس جميعا أن يعرفوا أنفسهم وأن يكونوا معتدلين .

١٠ - إن أعظم الفضائل أن تكون معتدلا ، وأن الحكمة تكون فى التحدث بالحقيقة والعمل بها ، والاهتمام بطبيعة الأشياء .

١٧ - إن الطبيعة تحب أن تختفى .

١٨ - إن الإله الذى يتنزل وحيه فى دلفى لا يتحدث ولا يخفى شيئا ، لكنه يعطى رموزا .

ثانيا : السيلان العام :

٢٠ - كل شىء ينساب ولا شىء يسكن ، كل شىء يتغير ولا شىء يدوم على الثبات .

٢١ - إنك لا تستطيع النزول إلى النهر الواحد مرتين لأن مياها جديدة تنساب فيه باستمرار .

٢٢ - الأشياء الباردة تصير حارة ، والحارة تصير باردة ، ويجف الرطب ، ويتحول الجاف إلى رطب .

٢٣ - إن الأشياء تجد راحتها فى التغير .

وغير موجودين ، وكما يوجد الواحد عن الأشياء جميعا ، كذلك الأشياء تصدر عن الواحد ، والله هو النهار والليل ، والصيف والشتاء ، والسلام

= ٢٤ ـ الزمان طفل يلعب بالنرد ، والقوة الملكية قوة طفل .

٢٦ ـ ينبغى أن يكون مفهوما أن الحرب حالة عامة ، وأن الصراع عدل وأن كل الأشياء لا بد أن تخضع لجبرية الصراع .

ثالثا : عمليات الطبيعة :

٢٨ ـ هناك مبادلة بين جميع الاشياء والنار ، وبين النار وجميع الاشياء ، كالمبادلة بين السلع والذهب ، وبين الذهب والسلع .

٢٩ ـ إن هذا العالم ـ وهو واحد للجميع ـ لم يخلقه إله أو بشر ، ولكنه وجد وهو موجود ، وسوف يستمر فى الوجود ، ناراً أبدية تشتعل نفسها بنسب منتظمة ، وتخبو بنسب منتظمة .

٣٠ ـ للنار وجهان هما : الجوع والشبع .

٣١ ـ إن النار تفرق ثم تجمع ثانية ، إنها تتقدم وتتقهقر .

٣٢ ـ إن تغيرات النار هى : أولا البحر ، ثم يصير نصف البحر أرضا ، ويصير النصف الآخر برقا .

٣٤ ـ النار تحيا بموت الارض ، والهواء يحيا بموت النار ، والماء يحيا بموت الهواء ، والارض تحيا بموت الماء .

٤٠ ـ ليس العالم الا كل إلا كومة من النفايات تكونت بطريقة عشوائية ،

رابعا : النفس الانسانية :

٤٣ ـ النفس هى البحر الذى عنه يصدر كل شىء آخر ، وبالاضافة إلى ذلك فإنها أقل الاشياء جسمية ، ثم إنها فى حالة سيلان مستمر ، لأن العالم المتحرك لا يستطيع أن يعرفه إلا ما كان متحركا .

٤٤ ـ تتبخر النفوس مما هو رطب .

٤٦ ـ النفس الجافة أحسن وأكثر حكمة .

=

والحرب والجوع والشبع والنار ، وهى ماهية الاشياء جميعا ، وهذا العالم لم تصنعه الآلهة أو البشر ، ذلك أنه وجد هكذا ، وسيستمر هكذا ، وهو نار حية.

= ٤٧ - تجد النفوس لذتها فى أن تصير رطبة .

٤٩ - إن موت النفوس أن تصير ماء ، وأن موت الماء أن يصير أرضا ، وعلى العكس من ذلك يأتى الماء من الارض ، وتأتى النفوس من الماء .

٥١ - من العسير أن تقاوم الرغبة المندفعة ، وكل ما تريده سيكون على حساب النفس .

٥٢ - ليس من الخير أن تحدث الاشياء للناس كما يشتهون تماما .

٥٦ - التعصب هو الداء المقدس .

خامسا : فى النظرية الدينية :

٦١ - ليس للطبيعة البشرية فهم حقيق ، إنه للطبيعة الإلهية وحدها .

٦٣ - إن ما هو إلهى تخطئه ملاحظة الناس . وذلك بسبب شكهم .

٦٤ - بالرغم من أن الناس مرتبطون ارتباطا وثيقا بالكلمة (اللوغوس) فإنهم يجعلون أنفسهم ضدها .

٦٦ - إن الخالدين يصبحون فانين ، ويصبح الفانون خالدين وكلاهما يعيش بموت الآخر ، ويموت بحياة الآخر .

٧١ - إن العدالة سوف تدأهم الذين ينسجون الاكاذيب والشواهد المزيفة .

٧٢ - إن النار - فى تقدمها - سوف تحكم كل الاشياء وتتغلب عليها .

٧٣ - كيف يستطيع الانسان أن يختفى عما لا يسكن أبداً ؟

٧٦ - النائمون ليلا ، السحرة ، الخليعون ، المعربدون ، والمشاركون فى الاسرار ! إن الذى يعتبر بين الناس أسراراً إنما هو طقوس غير مقدسة .

٧٧ - إن عملياتهم وأناشيدهم الإخصابية عروض شائنة ، ولو لم تكن تفعل فى شرف الإله ديونيسوس ، ولكن ديونيسوس ، الذى فى شرفه يهذون ويقيمون أعياداً كبيرة - يشبه هادس (الجحيم) . =

والسبب الذى دعاه إلى القول بأن النار هى العنصر المكون للوجود هو أنها أقل العناصر ثباتا . وهو لايقصد بالنار هنا اللهيب فحسب بل أيضا الدفء والحرارة على وجه العموم ، ولذلك فقد سماها « البخار المتصاعد » .

٧٨ — حين يكونون مدنسين فإنهم يطهرون أنفسهم بالدم ، كذلك الذى يمشى فى الوحل ويغسل نفسه بالوحل ، ولو لاحظه أى من رفاقه يتصرف بهذه الطريقة لاعتبره مجنونا . (يشير هرقليطس فى هذه الفقرة وفى الفقرتين السابقتين إلى الأورفيين) .

سادسا : الانسان بين الناس :

٨٠ — التفكير مشترك بين الجميع .

٨١ — ينبغى على الناس أن يتحدثوا بوعى عقلى، ومن ثم عليهم أن يتمسكوا بما هو مشترك بين الجميع، كما تتمسك المدينة بقانونها ،بل ينبغى أن يكونوا أشد تمسكا ، لأن كل القوانين الإنسانية مستمدة من قانون إلهى واحد ، يفرض نفسه حسبما يشاء ، ويكفى كل الأشياء ومع ذلك فهو أكثر منها .

٨٢ — يجب أن يحارب الناس من أجل قانونهم كما يحاربون من أجل أسوار مدينتهم .

٨٤ — إن شخصا واحداً أفضل عندى من عشرة آلاف إذا كان من الطبقة الأولى .

٨٥ — إن أفضل الناس يفضلون شيئاً واحـــداً على كل ما عداه ، فهم يفضلون المجد الخالد على الأشياء الفانية ، بينما يتخم الدهماء أنفسهم كالماشية .

٨٨ — أن تطفىء الإفراط أكثر ضرورة من أن تطفىء ناراً .

٨٩ — من المضجر أن يظل الانسان يكابد نفس الاشياء كى يصبح محكوما بها .

٩٢ — يخدع الناس فى معرفتهم بالأشياء الواضحة — كما كان هوميروس — بالرغم من أنه كان أحكم الإغريق .

٩٣ — ينبغى أن يطرد هوميروس من السجلات وأن يجلد .

٩٤ — يميز هزيود بين أيام طيبة وأيام شريرة دون أن يعرف أن كل يوم يشبه الآخر .

وتتكون الأشياء من النار ثم تعود إليها ، وهكذا ، ولما كان لا يوجد أى شيء ثابت على الإطلاق ، فلا توجـــد إذن أى صورة باقيه ، إذ كل

سابعا النسبية والتناقض :

٩٨ - إن الاختلاف يجلب الائتلاف . ومن الاختلاف يأتى أجمل ائتلاف .

٩٩ - بالمرض تظهر الصحة ، وبالشر يظهر الخير بجلبه للسرور وكذلك بالجوع يظهر الشبع ، وبالتعب تظهر الراحة .

١٠٠ - ما كان الناس ليعرفوا اسم العدالة لولم تحدث هذه الأشياء .

١٠٤ - أجمل قرد قبيح بالنسبة للإنسان ، وأحكم الناس يبدو قرداً اذا قورن بالإله : فى الحكمة والجمال وكل شيء آخر .

١٠٦ - كل الأشياء بالنسبة للإله جميلة وصائبة ؛ وعلى العكس من ذلك ، يعتبر الناس بعض الأشياء صائبة وبعضها الآخر خطأ .

١١٠ - إننا نخوض ولا نخوض فى الأنهار نفسها .

١١٢ - إن العظام التى تصلها المفاصل هى كل متحد وغير كل متحد فى وقت واحد . ولكي تكون فى اتفاق لابد أن تخالف ، فإن الموافق هو المخالف . فالوحدة تأتى من كل الجزئيات الكثيرة ، وتأتى كل الجزئيات الكثيرة من الوحدة.

١١٣ - إنه نفس الشيء أن تكون حيا أو ميتا ، مستيقظا أو نائما ، يافعا أو هرما . فالمظهر الأول فى كل حالة يصبح المظهر الآخر ؛ والآخر مرة أخرى يصبح الأول بنقض مفاجيء غير متوقع .

١١٤ - أن هزيود الذى يتقبله كثير من الناس على أنه معلمهم الحكيم لم يفهم طبيعة النهار والليل . لأنها شيء واحد .

١١٥ - إن إسم القوس هو الحياة ، لكن عمله هو الموت

ثامنا : الائتلاف الخفى :

١١٦ - الائتلاف الخفى خير من الائتلاف الواضح .

١١٨ - لا تستمعوا إلى بل إلى الكلمة (اللوغوس) ان من الحكمة أن ندرك أن كل الأشياء واحد .

شيء في تحول مستمر من حالة إلى ضدها ، فالشيء الواحد يتضمن في ذاته الأضداد جميعا ، والصراع قانون العالم ، والتنازع أبو الأشياء ، وكل ما يتفرق ويتحطم يعود ليلتئم من جديد ويتحكم القانون الإلهي والقدر والحكمة والبقاء الكلي(١) في كل شيء ، ولو أن هناك تغيراً دائماً الا أن هذا التغير يتم حسب قوانين ثابتة اذ تتغير الأشياء ثم تعود ثانية . وتمر العناصر الأولية في تحولاتها بثلاث مراحل أساسية : فمن النار يتكون الماء ومن الماء يتكون التراب ، وعلى العكس يعود التراب فيصبح ماء ثم يصبح الماء ناراً ، وجميع الموجودات عرضة لهذا الأسلوب في التغير.

ولكن الموجودات تبدو لنا في الظاهر كما لو كانت ثابتة ، ذلك لأنها تتلقى من جانب ، نفس المقدار الذي تفقده من جانب آخر ، ويضرب لنا هرقليطس مثلا بالشمس فإنها تتجدد كل يوم ، فما تفقده بالنهار تتلقاه في الليل نتيجة للأبخرة المتصاعدة من البحار إلا أنه إذا ما إنتهت الأشياء جميعا إلى النار الأصلية بحيث لا يبقى في العالم سوى النار فإنه بذلك يكتمل دور

= ١١٩ - إن الحكمة واحدة وفريدة ، إنها لا ترغب أن تسمى بإسم زيوس ومع ذلك فهي ترغب .

١٢٠ - إن الحكمة واحدة - وهي أن تعرف العقل الذي به تتحرك كل الأشياء خلال كل الأشياء .

١٢١ - الله هو نهار وليل ، شتاء وصيف ، حرب وسلم ، شبع وجوع ، لكنه يخضع للتحولات تماماً مثل شمع النحل حين يمتزج بعطر فإنه يسمى حسب الرائحة الخاصة (التي تنتج بعد الإمتزاج) .

١٢٢ - إن الشمس لن تتجاوز حدودها ، ولو أنها فعلت ذلك لعزلتها الإيرنيات Erinyes وصيفات العدالة .

١٢٣ - كل الأشياء تأتي في أوقاتها .

... ...

(١) وهو (Zeus) زوس أو الألوهية كما يرى هرقليطس .

من أدوار الوجود المتعاقبة ، وتتكرر هذه الأدوار إلى ما لا نهاية حسب قانون ذاتى ضرورى ينتظم الوجود بأسره .

والنفس الإنسانية جزء من النار الإلهية ، وكلما كانت هذه النار أكثر جفافاً، كانت أقرب إلى الكمال ، وإذن فالنفس الأكثر جفافا هى أحكم النفوس وأفضلها وعندما تترك النفس الجسم تعود من حيث أتت ، إلى عالم النار . ومن ثم فإن المذهب لا يعترف بخلود فردى للنفس ما دام هناك تغير مستمر .

وعلى الرغم مما يترتب على قول هرقليطس بالتغير المستمر من نتائج خطيرة بالنسبة للوجود والمعرفة ، إلا أنه يقول مع هذا بأن هناك قانوناً عاما باقياً ، وأن القوانين البشرية جميعها يغذيها قانون إلهى واحد . وإذا ما وثق الإنسان بعدالة النظام الإلهى للعالم حصل له شعور بالرضا وهو ما يسميه هرقليطس « بالخير الأعظم » . وكان هذا الفيلسوف يعتقد بأن سعادة المرء ترجع إلى نفسه وإلى آرائه قبل أى شىء آخر . ومن آرائه أن مصلحة المجموع تقوم على اتباع القانون ، رغم أنه كان يعارض الديمقراطية ويرى تغليب الإرادة الفردية على رأى المجموع ، وكان يرى أيضاً أن المعرفة الإنسانية قاصرة ومحدودة وأنها نسبية ، ولم يستثن القيم الأخلاقية من هذا الحكم . وعلى العموم فإن فلسفة هرقليطس تقوم على خمسة مبادىء هى :

١ ـ الوحدة المطلقة للوجود (١) . ٢ ـ التغير الأزلى (٢) .

٣ ـ القانون العام (٣) الذى ينتظم العالم وظواهره المتغيرة .

٤ ـ الصراع الدائم (٤) بين جميع الموجودات ٥ ـ الأدوار اللامتناهية (٥) التى تتعاقب على الوجود .

---

(١) Macrocosm (٢) Flux (panta rei)

(٣) Logos (٤) polemos

(٥) يبدو هنا تأثير الآراء الفلكية فى مذهب هرقليطس ، فقد تكلم عن الدورة الزمنية

(ب) الأيليون :

(اكسانوفان - بارمنيدس - زينون - مليسوس) .

١ - اكسانوفان :

ترجع نسبة هذه المدرسة إلى إليا (ELEA) (١) فى جنوب إيطاليا . ويقال إن مؤسسها هو إكسانوفان (٢) . وعلى الرغم من أنه لم يزرقط إليا موطن المدرسة ، إلا أنه إعتبر - مع هذا - مؤسسا لها لأنه يرفض فكرة تجسيم الآلهة، ويتفق مع زعماء المدرسة : بارمنيدس : وزينون ، ومليسوس فى القول بوحدة الأشياء جميعا ، وهو يطلق على هذه الوحدة الساكنة اسم « الألوهية » وقد ذكر أرسطو عنه إنه القائل بأن الواحد هو الله (٣) .

بارمنيدس :

ولكن بارمنيدس يعد المؤسس الحقيقى لهذه المدرسة فقد ولد فى إليا حوالى ٤٥٠ ق . م ، وقيل إنه التقى فى أثينا وعمره خمسة وستين عاما بسقراط

= أى الأيام والشهوروالسنين. وقال بأنه كما توجد أجيال متعاقبة من الحياة الإنسانية فكذلك يوجد بالنسبة للكون بأسره - ما يسمى « بالسنة الكبرى » une grande année وتتحدد نهاية هذه السنة الكبرى بتفرق جميع الموجودات وعودتها الى النار ، وهذا هو « الدور » . ثم يبدأ دور جديد وهكذا الى ما لا نهاية .

راجع E. Brehier, Hist. de la Philo., Tome I, P.58-59

- ولعل اخوان الصفا ، والإسماعيلية على الخصوص — قد استعاروا نظريتهم فى الأدوار والأكوار من هذه الآراء . راجع رسائل اخوان الصفا / القاهرة ١٩٢٨ ، جـ٣ ص٢٤٣ — ٢٤٤ يوسف كرم « تاريخ الفلسفة اليونانية / القاهرة ١٩٥٣ الهامش.

(١) مدينة بناها الأيونيون على الساحل الغربى لإيطاليا الجنوبية حوالى سنة ٥٤٠ ق.م

(٢) ولد فى بلدة قولون من أعمال أيونية ٥٧٠/٤٦٠ ق.م.

(٣) ما بعد الطبيعة لأرسطو مقال « ألف — الفصل الخامس ٩٨٦ م.ب ».

الشاب . وتناقش معه وتأثر هذا الأخير بآرائه . وقد بدأ بارمنيدس حياته الفلسفية باعتناق المذهب الفيثاغوري ولكنه ما لبث أن عارض هذا المذهب واختط لنفسه مذهباً جديداً ، وقد حفظ لنا سمبليقيوس (١) بعض مقتطفات من كتابات بارمنيدس .

مذهبه :

وإذا كان هرقليطس قد رأى أن الأشياء فى حركة دائمة وأن الأضداد تتحد لتؤلف الإنسجام فى الكثرة ، فإننا نرى على العكس من ذلك أن بارمنيدس كان يقف على النقيض من هذه الآراء ، فهو ينفى ما يثبته هرقليطس ويثبت ما ينفيه، فبينما يثبت هرقليطس الكثرة الناتجة عن التغير المستمر ، ينفى بارمنيدس ومدرسته الكثرة والتغير ويقول بالثبات والوحدة ويذهب إلى أن وراء التغيرات الظاهرية توجد ضرورة وقانون ثابت ، وأن هناك وحدة ووجودا ثابتاً ، وعلى هذا فالحركة والكثرة ليستا إلا عرضين ظاهريين . وليس ثمت قانون للوجود الحقيقى غير الوحدة الشاملة والثبات الدائم .

ويعتبر بارمنيدس المؤسس الحقيقى للمدرسة الإيلية ، ونرى فى فلسفته بعض أفكار فلكية استمدها من الفيثاغوريين . أما مذهبه الفلسفى فقد ضمنه فى قصيدة شعرية نقلها إلينا سمبليقيوس ، وتبدأ هذه القصيدة بابتهال من الشاعر موجه إلى الآلهة يسألها أن تكشف له عن الحقيقة الكاملة ، وعن آراء الناس ومعتقداتهم الظنية ، وعلى هذا فإن هذه القصيدة تشتمل على جزئين . الأول يتناول الحقيقة والثانى يتناول الآراء الظنية وما فيها من خداع ، ولما كان مذهب بارمنيدس فى مجمله يعد ردا على آراء هرقليطس، لذلك فإننا نجد أن نقطة البدء فى مذهبه هى

---

(١) راجع Burnet : Early Greek Philosophy, pp. 172-178

أن الوجود موجود ويستحيل ألا يكون موجوداً وقد فهم من فكرة الوجود أنها ليست بجرد تصور منطق بل انها تشير إلى كتلة الموجودات ذاتها فى الملاء ، أما اللاوجود فلا وجود له فى الواقع أو فى التصور ، فاللاوجود غير موجود ولا يمكن تصوره ، ومن هذه القاعدة الأساسية استمد بارمنيدس مذهبه فى طبيعة الوجود ، فليس للوجود مبدأ ولا نهاية ، لأنه لايمكن أن يخلق من العدم أو اللاوجود ، وكذلك لا يمكن أن ينتهى إلى العدم ، فلم يكن الوجود غير موجود فى الماضى ولن ينقطع عن الوجود بل هو موجود الآن وفى كل وقت بصفة مستمرة ، وهو أيضاً غير منقسم لأنه هو هو فى كل مكان ولا يمكن أن يوجد مايقسمه ، ولا حركة فيه ولا تغير ، متشابه الأجزاء ، شبيه بشكل كرى مستدير له أبعاد متساوية من مركزه إلى جميع جوانب سطحه. والفكر لايختلف عن الوجود، لأنه ليس الا فكر الوجود، والإدراك الوحيد الصادق وهو إدراك العقل هو الذى يمكننا من التعرف على الوجود الغير المتغير فى كل شىء. أما الحواس التى ندرك عن طريقها ظواهر الكون والفساد والتغير، هذه الحواس هى مصدر الخطأ.

وإلى هنا ينتهى الكلام عن القسم الأول من قصيدة بارمنيدس ، وإذن فالمعرفة عند بارمنيدس إما أن تكون عن طريق العقل ، وهو الذى يدرك الوحدة والثبات فى الوجود ، وإما أن تكون عن طريق الحس، وهذه معرفة ظنية ندرك بها الظواهر الحسية وكثرة المحسوسات وحركتها .

أما القسم الثانى من القصيدة ، وهو الذى يتناول وجهة النظر الشائعة عند الشعب ، فإنه يشير فيه إلى أن الناس غالباً مايضعون اللاوجود بجانب الوجود، ويرون أن أى شىء مركب من عنصرين : أحدهما يرجع إلى الوجود ، والآخر إلى اللاوجود ، فالنور عندهم مثلا يتكون من الطبيعة النارية والظلام ، والسواد يتكون من الثقل والبرودة ، وهذا القول لا ينطبق على الطبيعة فى الواقع

لأنه ليس من خصائص الطبيعة النارية أن تتضمن عدمها وهو الظلام، ويسمى بارمنيدس المبدأ المقارن للوجود بالمبدأ الفعال، والمبدأ المقارن للاوجود بالمبدأ السلبي، وهو يضيف إلى هذين المبدأين تدخل الآلهة التي تشرف على كل شيء. ويستطرد بارمنيدس في الكلام عن نظام العالم والوجود على هذه الصورة، ويبدو أن تصويره للعالم على هذا النحو ترديد لما كان يقول به هزيود وغيره من اللاهوتيين.

وقد رفض كل من بارمنيدس وهرقليطس شهادة الحس، وحاولا إصلاح الإدراك الحسي عن طريق الفكر، لكن كلا منهما اتبع طريقاً مغايراً للآخر، فبينما يرى هرقليطس أن الحواس توهمنا بأن هناك وجوداً ثابتاً — والحقيقة على العكس من ذلك لأن كل شيء في تغير مستمر — نرى بارمنيدس يقرر — مخالفاً له — أن الحواس تخدعنا، إذ أنها تظهر لنا الأشياء كما لو كانت في تغير مستمر، وأنها إلى فناء محقق، بينما الواقع بخلاف ذلك، إذ الوجود واحد ثابت غير متغير. وإذن فبارمنيدس يرفض دعاوى الحس والتجربة. وقد كان لموقفه وموقف هرقليطس أثر كبير في ظهور مذاهب أنباذوقليطس وانكساغوراس والذريين الذين حاولوا الجمع أو التوفيق بين رأييهما بالإضافة إلى آراء الطبيعيين الأوائل. وقد كان لبارمنيدس وحده الفضل في قيام الثنائية الميتافيزيقية التي ظهر أثرها واضحاً جلياً في نظرية المثل عند أفلاطون، إذ رفض بارمنيدس عالم الظواهر المتغيرة وأقام الوجود الثابت على أساس الفكر متخطياً التجربة الحسية.

— **زينون الايلي ٤٩٠ / ٤٣٠ ق.م.**

تتلمذ على بارمنيدس، وكان يصغره بخمسة وعشرين عاماً. ويقال إنه

إصطحبه إلى أثينا وقد بلغ الأربعين من عمره ، وقد كان ذلك حوالي منتصف القرن الخامس قبل الميلاد .

مذهبه —

يعتبر زينون ممثلا لوجهة النظر النقدية للمذهب الإيلي ، فقد تصدى للمعارضين لمذهب الوحدة والسكون ، وهم فى نظره أتبـاع المدرسة الفيثاغورية ، الذين يقولون بأن الموجودات مؤلفة من أعداد ، أى من وحدات منفصلة ، وبذلك يثبتون الكثرة إلى جوار الحركة ، فتكون المشكلة إذن هى موقف الإيليين القائلين « بالاتصال » وموقف الفيثاغوريين القائلين « بالانفصال » . وقد تركزت جهود زينون (١) فى إثبات أن القول بالكثرة والحركة يؤدى إلى محالات ، أى نتائج تناقض دعاوى الخصوم . وإذن فقد إستخدم زينون برهان الخلف فى حججه الجدلية لإثبات إمتناع الكثرة والحركة . ذلك أن تأليف هذه الكثرة من نقط ، أى من وحدات لا إمتداد لها هو تركيب لها من لا شيء ، وأما إذا أضفنا الإمتداد إلى كل وحدة فمعنى ذلك أنها لن تصبح « وحدة » بل ستتركب من أجزاء أخرى أى من وحدات أخرى وهكذا إلى ما لا نهاية . ومن ناحية أخرى فإننا إذا أضفنا نقطة أخرى إلى أى خط مؤلف من نقط ، وكانت هذه النقطة المضافة لا إمتداد لها بحيث لن تجعل الخط أكثر إمتداداً ، فكيف يمكن إذن أن تصبح هذه النقطة من مكونات الخط الذى تعطيه صفة الامتداد ، إذا كانت لن تزيد من إمتداده بعد إضافتها إليه ؟ وهكذا بالنسبة للنقط الأخرى المركب منها الخط .

(١) وقد قال عنه أرسطو إنه مؤسس فن الجدل أى الاستدلال الذى يستند إلى مبادىء مستمدة من مسلمات الخصوم .

وإخيراً إذا إفترضنا وجود مقدار مركب من نقط فسيكون بين كل إثنين من هذه النقط مقدار آخر يجب أن يكون هو أيضاً مركباً من نقط أخرى ، وهكذا إلى ما لا نهاية ، وبهذا يثبت زينون أن المقدار الواحد أو الخط لا يمكن أن ينقسم كل منها إلى وحدات صغيرة ، لأنه سيظهر لنا الخط أو المقدار ثانية مثلا فى هذه الوحدات الجديدة ، مهما بلغت حداً من الصغر ، فمثلا لو أستمر فى تقسيم الخط إلى أجزاء أصغر فأصغر فلن تصل أبداً إلى النقطة أو الوحدة الأولى التى يتكلم عنها الفيثاغوريون . وإذن فالمقدار أو الخط ليسا مؤلفين من وحدات منفصلة ، أى من أجزاء متكثرة بل لا يوجد سوى المقدار الواحد ، والخط الواحد ، والوجود الواحد فالكثرة إذن ممتنعة . وهـــذا هو المطلوب الأول .

أما عن الحركة فان لزينون حججا مشهورة يبرهن بها على إمتناع الحركة ، فيؤكد بذلك موقف المدرسة الإيلية من أن الوجود واحد ساكن أى غير متحرك . ويبدأ زينون محاجته بإفتراضه مبدئياً صحة موقف الفيثاغوريين فى أن المقدار أو الخط مؤلف من وحدات منفصلة .

الحجة الأولى : « حجة العداء » إذا كانت المسافة التى سيقطعها العداء مؤلفة من نقط لا متناهية عدداً ، فإنه يستحيل عليه أن يمر هذه الوحدات اللامتناهية ، ولهذا فانه لن يتحرك ليصل إلى نهاية المسافة .

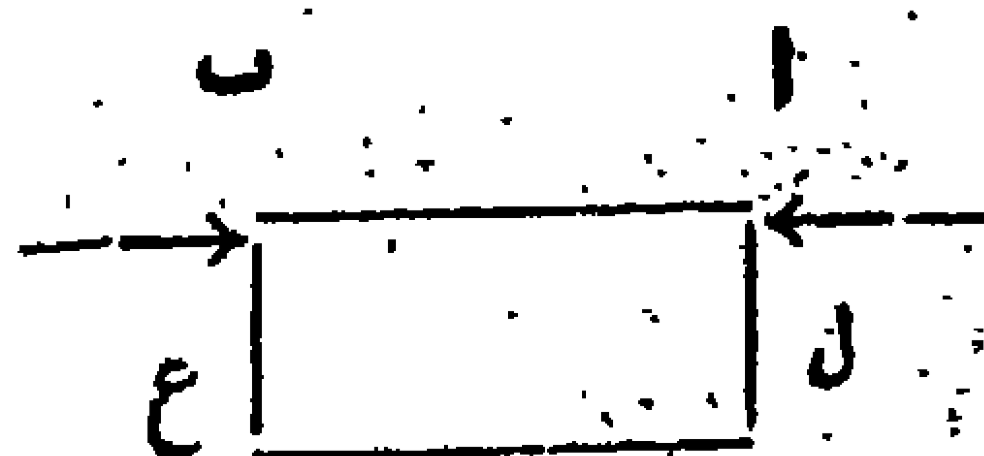
الحجة الثانية : (وهى تمثيل للأولى) « حجة أخيل والسلحفاة » إن أخيل العداء اليونانى المشهـــور لن يستطيع أن يلحق بالسلحفـــاة المعروفة ببطئها الشـديد ، لأنه يتعين عليه أولا أن يصل إلى النقطة التى بـــدأت منها

السلحفاة سيرها ، ثم عليه بعد هذا أن يتابع عدوه لكى يلحق بها فيصل إلى النقطة التى تكون قد وصلت إليها بالفعل ، ثم يحاول بعد ذلك أن يجاوزها ، فإذا كانت المسافة التى تفصل بين أخيل والسلحفاة مؤلفة من عدد لا متناه من النقط ، فإن أخيل لن يستطيع عبور مسافة لا متناهية ، وبالتالى لن يلحق بالسلحفاة ولن يسبقها ؛ بل إن أخيل لن يتحرك من مكانه على الإطلاق .

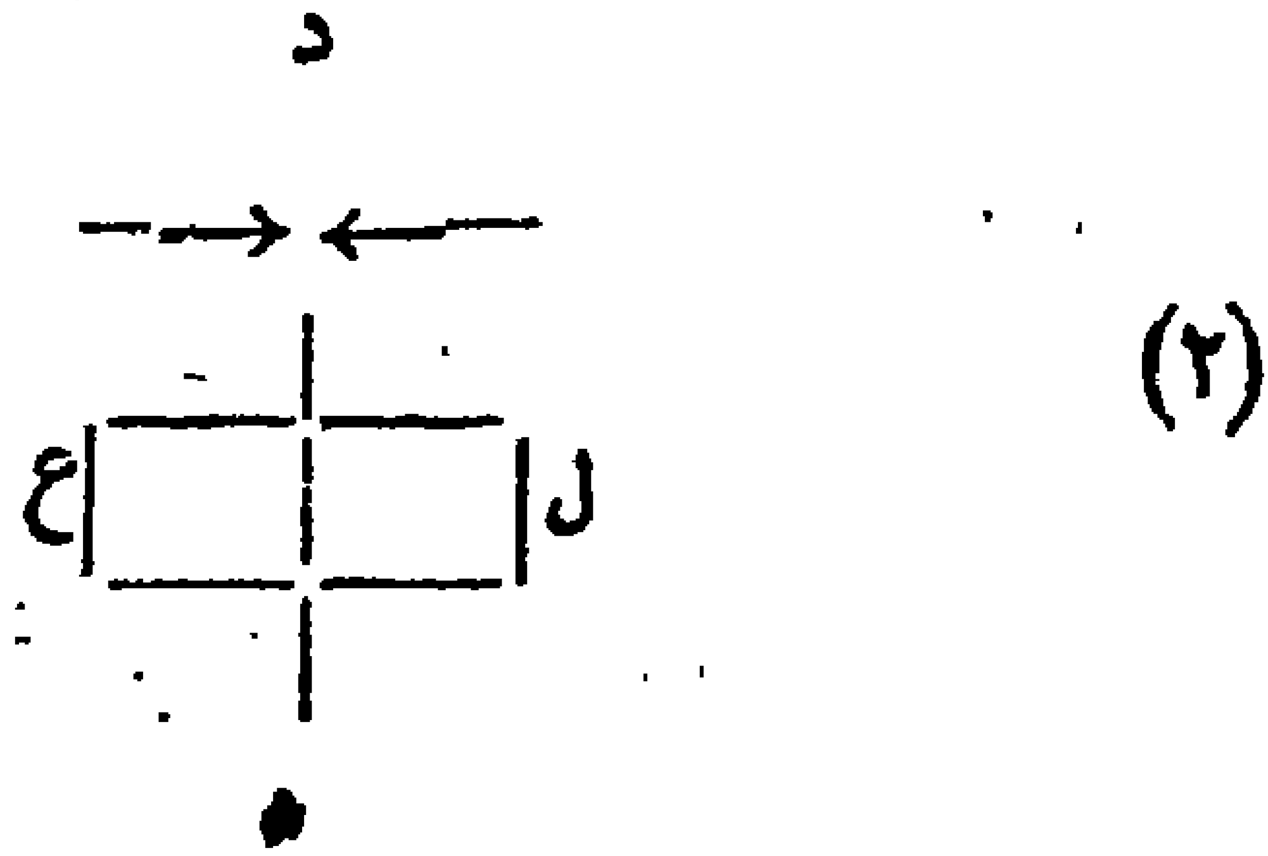
الحجة الثالثة : « حجة السهم » إذا إفترضنا أن سهما إنطلق فى الفضاء ، فإنه فى كل لحظة من الزمن يشغل هذا السهم المنطلق مكانا فى الفضاء مساويا له فى الطول . وهذا يعنى أنه لن يبرح المكان الذى يكون قد حل فيه فى خلال « الآن » الزمنى الغير المتجزىء ما دمنا نفترض أيضاً أن الزمان مؤلف من آنات متصلة أى وحدات غير متجزئة . وبالتالى فان السهم المنطلق سيظل ساكنا فى كل آن زمانى لأنه سيمتنع عليه عبور آنات زمنية لا متناهية فى العدد .

الحجة الرابعة : « حجة الملعب » . تستند هذه الحجة إلى نفس الفرض السابق من حيث إعتبار الزمان منقسما إلى آنات منفصلة غير متجزئة . وإعتبار المكان أيضا مؤلفا من نقطة منفصلة غير متجزئة .

فاذا إنطلق عداءان بسرعة واحدة فى إتجاهين متقابلين ، بحيث يلتقيان بعد بعد مرورهما بجسم ثابت ، فإنهما يصبحان وقد جرى كل منهما بالنسبة للآخر بسرعة هى ضعف السرعة التى يقطعان بها الجسم الثابت كما هو موضح فى الرسم التالى :



(١)



ا) العداء الأول

ب) العداء الثانى

ج) الجسم الثابت

د) نقطة التقاء العداءين

هـ) منتصف الجسم الثابت الممتد من النقطة (د)

ل ع) إمتداد الجسم الثابت

والواقع أنه إذا كان المقدار أو الخط مؤلفا من وحدات منفصلة ، أي من نقط تقطع فى آنات منفصلة متجزئة ، فيكون « الآن » اللازم لقطع نقطة فى الجسم الثابت نصف الآن اللازم للمرور على نقطة من أحد العداءين إلى النقطة الأخرى . فكأن حركة العداءين المتساويين تارة تقطع نفس المسافة [1] فى زمن معين ، وتارة أخرى تقطعها فى ضعف هذا الزمن ، فيكون الزمن مساويا لضعفه ، وهذا خلف ، فالحركة إذن ممتنعة . ولكننا نكشف هنا عن مغالطة صريحة ، وهى أن كلا من العداءين يقطع نصف الجسم الثابت لا كله .

---

(١) لأن الوحدة المكانية أو المقدارية واحدة بالنسبة للعداءين والجسم الثابت ، وهى النقطة التى افترضها الفيثاغوريون غير متجزئة ، وأساسا للمقدار أو الخط .

ومهما يكن من أمر جدية حجج زينون التى تعتبر نوعا من اللهو الجدلى الذى شاع فى هذه المدرسة ، والذى نرى منه صورة واضحة فى محاورة بارمنيدس لأفلاطون ـ حيث تناقش مشكلة الوحدة والكثرة بطريقة تحليلية رائعة — مهما يكن من أمرها إلا أنها توضح لنا موقف المدرسة الإيلية القائلة بالوحدة والسكون فى مواجهة قول الفيثاغوريين بالكثرة والحركة .

٤ ـ مليسوس :

ولد فى ساموس من أعمال أيونية ، ثم التقى بأستاذه بارمنيدس ، وكان يصغر زينون Zeno بحوالى اثنى عشر عاما ، ويقال إنه كان على رأس الأسطول الذى دمر أسطول بريكليز . وكان لنشأته الأيونية تأثير كبير فى توجيهه للمذهب الإيلى ، فلم يفعل مثل زينون حينما تصدى للفيثاغوريين ، بل يمم مليسوس وجهه شطر مواطنيه من الطبيعيين الأوائل ، فانتقدهم لأنهم يقولون بالتغير ويعترفون به كما يبدو للحس ، والحس كاذب لأنه يوقفنا على كثرة متغيرة فى الوجود ، بينما العقل يشهد بأن الوجود واحد ثابت ، ولو كان ما يدعونه من القول بالتغير صحيحاً لكان ذلك معناه أن الوجود ينعدم فى كل مرات تغيره . وبذلك يخرج الوجود من اللاوجود ، وهذا ما ينكرونه ؛ وإذن فالتغير ممتنع ، والكثرة ممتنعة ، والوجود واحد لا متناه ساكن ثابت .

ومليسوس يختلف عن بارمنيدس فى أن الأخير يقول بالوجود المتناهى ، وكذلك فهو يضيف حياة عاقلة للوجود ، ولو أن هذه الفكرة ستظهر من جديد فى وقت متأخر عن مليسوس .



عرضنا إذن فكرة مجملة عن المذهب الإيلى ، وإتضح لنا كيف وضع

إكسانوفان أصل المذهب ، ثم جاء بارمنيدس وأصدره فى صورته الكاملة ثم كيف نصب زينون نفسه مدافعا عن المذهب فى مواجهة الفيثاغوريين ، وأخيراً كيف أنتقد مليسوس الطبيعيين الأوائل على أساس مذهبه ، وكيف إختلف مع بارمنيدس فى بعض التفصيلات العرضية .

والحقيقة أنه يرجع الفضل إلى هذه المدرسة فى توجيه النظر إلى فكرة الوجود المحض ، وإظهار الأهمية القصوى لمشكلة التغير والحركة ، على الرغم من أن المدرسة قالت بامتناعهما ، وعلى أية حال فان أبحاث مدرسة بارمنيدس كانت مؤذنة بقيام علم ما بعد الطبيعة .

الفصل الرابع

مذاهب الكثرة الطبيعية

محاولات للتوفيق

أنباذوقليس ـ انكساغوراس ـ الذريون

نعود الآن فى هذا الفصل إلى تناول المشكلة الطبيعية عند فلاسفة ثلاثة عاشوا فى فترة واحدة تقريباً ، فبعد أن أرجع الطبيعيون الأوائل الوجود إلى مبدأ واحد سواء كان الماء أم الهواء أم النار ، وتدخلت الفيثاغورية لكى تفسر الوجود بالعدد وتقول بالكثرة ، وتسلم بالحركة والتغير ، رأينا المعارضة الشديدة التى أبداها الإيليون لهذين الموقفين الرئيسيين القائلين بالكثرة والحركة ، ودفاعهم الجدلى عن الوجود الواحد الساكن .

ويعد موقف الطبيعيين المتأخرين ، وهم أنباذوقليس وانكساغوراس وديموقريطس ، محاولة للتوفيق بين آراء هذه المدارس المتعارضة ، فقد سلم هؤلاء الثلاثة بالحركة والتغير لا على نسق موقف هرقليطس القائل بالتغير المستمر ، بل أحلوا محله « الاتصال والانفصال » ، « والتخلخل والتكاثف » وكذلك سلموا بالوجود الثابت ولكن ليس على طريقة بارمنيدس ، بل إكتفوا بالقول بأن ثمت أصولا ثابتة فى الوجود هى أصول الموجودات النوعية ، وليست هى عناصر الطبيعيين الأوائل ، بل هى أصول متكثرة .

١ ـ أنباذوقليس ـ ٤٩٠ / ٣٤٠ ق. م

ولد أنباذوقليس فى أغريغنتا من أعمال صقلية ، وساهم فى الحركة السياسية إذ يقال أنه تزعم الحزب الديمقراطى فى بلاده ، وعرف بتفوقه فى الخطابة

والشعر والفلسفة ، وقد بدأ تفلسفه بانضمامه إلى جماعة فيثاغورية ، ثم لم يلبث أفراد هذه الجماعة أن طردوه منها لخروجه على تعاليمهم ، وعرف عنه أيضا أنه كان يزاول السحر ، وأنه ساهم فى تقدم الطب فى عصره ، وأنه أدعى النبوة ، بل ادعى الألوهية ، فقيل إنه ألقى بنفسه فى فوهة بركان إتنا حتى يصعد إلى السماء ويعتقد الناس فى ألوهيته ، ولكن البعض الآخر يذكر أن أنباذوقليس ارتحل إلى بلاد المورة ، ولم يعد بعد ذلك إلى وطنه الأصلى .

مذهبه :

إن مذهب أنباذوقليس هو محاولة التوفيق بين آراء هرقليطس فى التغير المستمر وآراء بارمنيدس فى الثبات الدائم ، فقد رأى أنباذوقليس أن هناك جانبا من الحقيقة عند كل من هذين الفيلسوفين ، وفى رأيه أن الكون والفساد والتغير ليست سوى إتصال وإنفصال الجواهر الأزلية الغير المتغيرة ، والتى تختلف عن بعضها من حيث الكيف ، ولكنها منفصلة كما ، وهذا لا يعنى أنها ذرات إذ هى فى حقيقة الأمر العناصر الأولى للموجودات . وكان انباذوقليس يرى أن العناصر الأربعة : الماء والنار والتراب والهواء هى الاصول الأولى للأشياء جميعاً ، وهذه العناصر لا يتحول أحدها إلى الآخر ، ولا تأتلف لتكون عنصرا جديدا ، فأى إجتماع لها هو مجرد إختلاط لاجزاء صغيرة تحتفظ بقوامها أو طبائعها المميزة دون مزج أو إندماج يفقدها خواصها المميزة . وتؤثر الاجسام بعضها فى البعض الآخر بأن تخترق أجزاء صغيرة من جسم ما إلى مسام جسم آخر ، وإذا توافقت هذه الأجزاء الصادرة من الجسم مع مسام الجسم الآخر ، فإنه يحدث جذب بين الجسمين ، كما هو الحال بين المغناطيس والحديد .

<u>الحركة</u> : ولكن كيف تفسر حركة هذه الجواهر الازلية ؟

مصدر الحركة مبدآن هما سبب إنفصال العناصر واتصالها أحدهما قوة

توحيد أو وصل وهى المحبة والآخر هو قوة التفريق أو الفصل وهى الكراهية، والعالم تتعاقب عليه أدوار من المحبة والكراهية إلى مالانهاية. ويفسر أنباذوقليس تكوين العالم بواسطة الحركة الدائرية حيث تنفصل السموات والنجوم والهواء والأرض تدريجيا عن كتلة الوجود الأولى ، وذلك بفضل هذه الحركة الدائرية المتصلة . ولأنباذوقليس نظرية فى التطور التدريجى للوجودات سواء كانت نباتا أو حيوانا أو إنسانا ، فعنده أن الأطراف الجسمية تكونت أولا على أشكال منفصلة ـ أذرع وأقدام وعيون أى أجزاء منفصلة مختلفة متناثرة من الأجسام ـ ثم إجتمعت هذه الأطراف بفعل المحبة واتحدت لتكون أشكالا ضخمة غير مهذبة . وذلك أن الإنسان والحيوان الأولين كانا مختلفين عنهما الآن فقد كان كل منهما كتلة لا شكل لها أخذت تتعدل تدريجيا خلال الزمن حتى أصبحا على ما هما عليه الآن .

حاول أنباذوقليس أن يفسر الإدراك الحسى على ضوء نظريته المادية فى « اختراق الجزئيات المسام » فقال « إن الشبيه يدرك الشبيه » فلا تدرك العين الضوء إلا لأن النار والماء من مكوناتها ، وعنده أيضا أن الجسم ـ وبصفة خاصة مزاج الدم ـ هو الذى يتحكم فى الفكر ، وهذه نظرية مادية مطلقة . ولأنباذوقليس إتجاه ثان إلى القول بعالم للأرواح ، وقد دفعه هذا الاعتقاد بالأرواح إلى القول بالتناسخ كالأورفية والفيثاغورية ، وهذه الأرواح تحيا حياة أزلية كلها سعادة وغبطة ، وتعيش فى جماعة إلاهية ليس فيها مكان للدنيسين الذين يقدمون القرابين الدموية . وهؤلاء المدنسون بالخطايا يتقمصون أجساما حية ويؤلفون الحلقة الوسطى التى تربط عالم المادة بعالم الأرواح ، وعند أنباذوقليس ، كما هو عند الفيثاغوريين ، يعتبر الوجود الأرضى نوعا من العقاب الأرواح التى أسقطت على هذه الأرض ، وأخس

درجات الوجود الأرضى التى تحل فيها النفوس هى أجساد السباع وأشجار الغار . وأما أعلى درجات هذا الوجود فهى أجسام الكهنة والطبيعيين والأمراء . وكان طبيعيا أن يحرم هذا المذهب أكل اللحم وتقديم القرابين الدموية ، وكذلك فقد اعتبر الحرب مظهرا من مظاهر الكراهية ، وعلى العكس فالسلام مظهر من مظاهر المحبة ، فالحرب عنده إذن ليست ضرورية للجنس البشرى ولهذا فقد رفضها . ويرى أنباذوقليس أنه لكى تتحرر الأرواح من الشر وتصل إلى جوار الخالدين يجب أن تتبع شروط التطهير التى ذكرناها وأهمها الامتناع عن أكل اللحم . وإذن فنحن أمام ثنائية كاملة ، فن ناحية نجد عالم الطبيعة بعناصره ، ومن ناحية أخرى نجد عالم الارواح ، ولكن هذين العالمين مرتبطان برباط حركى إذ أن الأرواح دائمة الاتصال والانتقال بينهما . ولكن يؤخذ على أنباذوقليس أنه لم يوضح حقيقة العلاقة بين الروح فى الإنسان وبين فكره المنبث فى دمه ، إذ أننا قد قلنا إن الفكر نوع من الإدراك الحسى وهو وظيفة للجسم المركب من عناصر ، وعلى هذا فلا يمكن أن يكون الفكر — على هذه الصورة — وظيفة من وظائف الروح أو النفس الا إذا كانت الروح نفسها مادية، ولم يقل أنباذوقليس بهذا . فلا يبقى إذن إلا التسليم بأن ثمت فصلا تاما بين عالم الأرواح وعالم الأجسام .

وكان لأنباذوقليس تأثير كبير فى العصور التالية وذلك لأنه يعد فى الحقيقة المؤسس الحقيقى لعلم الكيمياء ، ذلك أنه تكلم عن ارتباط عناصر العالم المادى فيما بينها بنسب رياضية محددة . ولكن أهم ما اشتهر به أنباذوقليس فى تاريخ الفلسفة اليونانية وعند المسلمين هو نزعته الصوفية الواضحة وشخصيته التى تكاد أن تكون شخصية خرافية ، وقد ذكرنا أنه ادعى النبوة والالوهية .

(ب) انكساغوراس ٥٠٠/٤٢٨ ق. م.

ولد انكساغوراس فى أقلازومين بالقرب من أزمير فى آسيا الصغرى ، ولكنه اختار أثينا مقراً له ، فكان أول فيلسوف يستقر فى هذه المدينة سنة ٤٨٠ أو ٤٧٩ ق. م. وقد ذكر لنا أفلاطون(١) أن بركليز كان تلميذاً لانكساغوراس، لهذا فقد ساقه خصوم بركليز إلى المحاكمة بتهمة الالحاد حوالى ٤٥٠ ق. م. فسجن حتى أفرج عنه بركليز ، ولكن ، انكساغوراس آثر الرحيل عن أثينا ، واستقر به المقام فى أيونية ببلدة لامبساكوس إحدى مستعمرات ملطية حيث أسس مدرسة له هناك .

مذهبه :

كان انكساغوراس على العكس من أنباذوقليس مبتعداً عن أى اتجاه صوفى ، فقد اتبع طريقة التفسير العقلى المحض ، وقد رفض مثل أنباذوقليس فكرة التغير الكيفى للأشياء ، وفسر الوجود باتصال وانفصال الجواهر الموجودة بالفعل ، وعلى ذلك فإن أى تغير كيفى لن يكون فى حقيقة الأمر سوى تغير فى التركيب المادى للجوهر (٢) .

الحركة : رأى انكساغوراس أن المحبة والكراهية لا يمكن أن يكفيا لتفسير الحركة ، لذلك فقد قال بأن هذه الحركة لابد وأن تكون من فعل موجود تسمو معرفته وقدرته على الموجودات جميعا ، وهذا الموجود يجب أن

---

(١) محاورة فيدروس ٢٧٠ ـ أ .

(٢) يقول أرسطو « أن انكساغوراس هو القائل بأن المبادىء لا متناهية العدد ... وأن جميع الأشياء المركبة تتألف من أجزاء من نوعها . تتكون وتفسد عن طريق الاتصال والانفصال .. وتستمر هكذا إلى الأبد » ما بعد الطبيعة مقالة ا ، فصل ٣ ص ٩٨٤ أ.

يكون مفكراً معقولا وقادراً ، وهو العقل Nous وهذا العقل لا يختلط بأى شىء من الأشياء . وهو متميز عن المادة كل التميز ، إذ هو موجود بسيط غير قابل للقسمة ، بينما المادة مركبة . ووظيفة العقل الأساسية هى تفريق كتلة المادة المختلطة التى لا تتضمن عناصر أنبادوقليس أو ذرات ديموقريطس بل هى خليط من عدد لا يحصى من الأجزاء القديمة الغير المتغيرة والغير المنقسمة ، والغير قابلة للعدم ، وهذه الأجزاء تتألف على أنحاء خاصة ، وهى أجزاء من اللحم والعظم يسميها انكساغوراس « بالأجزاء المتشابهة » والعقل يتدخل لفصل هذه الأجزاء عن الكتلة الاولى ؛ وذلك بفعل الحركة الدائرية . وإذن فليست هذه الأجزاء العناصر الأربعة الاولى ، بل هى المكونات الفعلية للأجسام كما نلمسها فى الواقع . ويستمر انفصال الأجزاء كلما استمرت الحركة ، وما دامت الحركة دائرية فإنها لا تنقطع أبداً ، ولهذا كانت عملية الإنفصال مستمرة .
ويفسر انكساغوراس وجود الأرض والكواكب بهذه الحركة الدائرية أيضا ، وفى رأيه أن الكائنات الحية قد خلقت من الطين الذى أخصب عن طريق بذور حية طائرة فى الهواء ، وأما الذى يدفع هذه الكائنات إلى الحياة والحركة فهو العقل الذى يتخذ مركز المحرك الأول عند أرسطو . وعنده أيضا أن الإدراك الحسى وظيفة من وظائف العقل الانسانى ، فالعقل هو الذى يمدنا بالمعرفة الحقة ، ولكن المحسوسات والحواس القاصرة التى ندركها بها هى التى تسد الطريق أمام العقل لإدراك غير المحسوس. وقد عرف عن انكساغوراس أنه انتقد الدين الشعبى ، ورفض قبول تدخل الآلهة فى النظام الطبيعى أو تفسير الظواهر الطبيعية بغير قانون العلية حسب ما يقتضيه العلم . وقيل عنه أنه ذكر أن زوس كبير الإلهة هو العقل ، وأنه أول أساطير هوميروس تأويلا خلقياً .

وعلى أية حال فإنه يرجع الفضل إلى انكساغوراس لقوله بمبدأ عقلى

متمايز عن المادة ، ولذلك فهو يعد أول المتكلمين عن الثنائيـــة الفلسفية بين العقل والمادة ، وهـو يرى أنه على الرغم من تدخل العقـل فى عمليـات الإيجـاد والحركة والتنظيم إلا أن العقل يوجـد بنفسه ، ولا يختلط بالمادة أصـــلا رغم تصرفه فى جميـع الأجسام ، ورغم كونه القوة المحركة والمسيطرة على جميـع الأشيـاء المرتبطة بالعلم كله ، وذلك على الرغم من أن كلا من أفلاطـون (١) وأرسطو قد إنتقـد أنـكساغوراس بشدة لأنه لم يستغل هذا المبـدأ الجديد الذى اكتشفه ـ وهـو العقل ـ فى تفسير الظواهر الطبيعيـة ، إذ أنه قد عاد كسابقيه إلى القول بالعلل المادية العميـاء دون اعتبار لقدرة العقل وتدخـله فى الـكـون .

(ج) الذريون : لوقيبوس (٢) ديموقريطس

يعـد موقف الذريين ثالث مذاهب التوفيق بين مـذهب كل من هرقليطس وبارمنيدس فى الوجـود والصيرورة . ومؤسس هذه المدرسة هو لوقيبـوس الملطى ويذكر ثيوفراسطس أنه كان من تلامذة بارمنيدس ، أما ديوجين فيقول إنه كان تلميـذا لزينـون ، والراجح أنه اختط لنفسه طريقـا غير الذى سلـكه هذان الفيلسوفان الإيليان ، فوضع أصول المذهب الذرى ، ونحن نجـد آراءه متضمنة فيما نسب إلى ديموقريطس من آراء ، ولهذا فاننا نعتبر مـذهب المدرسة الذرية من الناحية التاريخية وحدة تنسب فى مجموعهـا إلى الشخصيات التى تؤلف المدرسة بدون تفريق ، ويمثلها جميعا ديموقريطس .

---

(١) راجع محاورة فيدون ص ٩٧ ـ ٩٨ (ف ; م)

(٢) Leucippus

ديمقريطس ـ ٤٧٠ / ٣٦١ ق . م .

ولد ديموقريطس فى أبديرا من أعمال تراقيا ، وكان معاصراً لسقراط وتلميذا للوقيبوس ، وكذلك لفيلولاوس الفيثاغورى . وأشار إلى مذهب كل من بارمنيدس وزينون فى كتبه ، وقيل إنه زار مصر . والمعروف عن ديموقريطس أنه أمضى معظم حياته فى الدراسة والكتابة والتعليم فى المدرسة التى أنشأها فى أباديرا مسقط رأسه ، وكان عليه أن يواجه المشكلة الخطيرة التى أثارها بروتاغوراس فى عصره ، وهى استحالة العلم والمعرفة . وذلك بالإضافة إلى ما وجهه السفسطائيون عامة من نقد هادم الى مبادىء الاخلاق وقواعد السلوك ، ولهذا فقد كان اتجاهه مشابها لاتجاه سقراط فى هذا الصدد .

مذهبه .

كان ديموقريطس مقتنعا بموقف بارمنيدس فى نفى التغير المستمر ، ولكنه أراد فى نفس الوقت أن يفسر حركة الاشياء المركبة ، ويبين كيف تأتى الى الوجود وكيف يبطل وجودها . وقد سلم ديموقريطس بأن الملاء والخلاء معا هما المكونان الأساسيان للأشياء (١) ، وينقسم الملاء عنده إلى أجزاء لاحصر لها ، يسميها الذرات أو « الأجسام الكيفية » ولا تستطيع رؤية كل منها على انفراد نظراً لدقة حجمها ، وينفصل هذه الذرات بعضها عن البعض الآخر فجوات من الخلاء ، وكل ذرة لايمكن أن تقبل الانقسام لانها لاتحتوى على خلاء فى تكوينها الداخلى . وهذه الذرات لا بدء ولا نهاية لوجودها وهى متشابهة فى طبيعتها ، وتختلف فيما بينها من حيث الشكل والحجم ولا تقبل من التغيرات سوى تغير الحجم ، دون التغير الكيفى ، أما الكيفيات المتعلقة بالجسم فهى نتيجة لاختلاف ترتيب الذرات وأوضاعها وأحجامها وأشكالها ، ولكن ديموقريطس مثل جون لوك « John Locke »

---

(١) مابعد الطبيعة لأرسطو مقال ا ـ ، فصل ٤ ص ٩٨٥ ب .

يميز بين الصفات والكيفيات الاولية، كالامتداد والكثافة والصلابة ـ فإنها ترجع إلى الاجسام ذاتها ـ وبين الصفات الثانوية التى ترجع إلى الحس، أى الى الطريقة التى تؤثر بها الاجسام المحسوسة فى الشخص الحاس كما يحدث فى الذوق مثلا ، ولما كانت الذرات متشابهة فى قوامها ، كان وزنها متناسبا دائما مع حجمها فى كل الاجسام ، وأما الاجسام التى تشذ عن هذه القاعدة فذلك يرجع الى أنها تحتوى على فراغات (فجوات) أى خلاء أكثر عدداً من الاجسام الاخرى الاقل منها فى الحجم والمساوية لها فى الوزن . وعلى هذا النحو يفسر ديموقريطس وجود الاجسام المركبة باجتماع الذرات المنفصلة . أما انقطاع أو امتناع هذه الاجسام عن الوجود فهو تفريق أو انفصال لذراتها ؛ وإذن فالتغير فى الوجود يفسر على أنه اتصال الذرات أو انفصالها بالإضافة إلى التغيرات التى تطرأ على اوضاعها وتنظيمها على صورة معينة فى الاجسام . وتؤثر الاجسام بعضها فى البعض الآخر بطريقة الضغط ، وإذا كان الجسم بعيداً عن الآخر فإنه يؤثر فيه عن طريق خروج ذرات صغيرة من المؤثر إلى المتأثر ، وقد قال أنباذوقليس بذلك أيضا . (١)

الحركة : بينما نرى أنباذوقليس يضع المحبة والكراهية مصدراً لحركة الجواهر الاولى ، وأنكساغوراس يضع العقل مصدراً لهذه الحركة ، نجد ديموقريطس يضع الحركة فى الذرات نفسها دون محرك خارج عنها . فهذه الذرات فى حركة دائرية مستمرة ، وترجع هذه الحركة إلى أشكالها وأوزانها فحسب ؛ وبفضل هذه الحركة تجتمع هذه الذرات المتشابهة . وتتألف الذرات المختلفة الاشكال لتكون المركبات الذرية أو الموجودات المختلفة . ويفسر ديموقريطس العناصر الأربعة بأنها ترجع فى تكوينها إلى الذرات واختلاطها

(١) راجع ص ٨٤ (ف . س)

بعضها مع البعض الآخر ما عدا النار ، فإنها تتألف عنده من ذرات مستديرة صغيرة بسيطة وغير مركبة ، بينما تتكون العناصر الثلاثة الأخرى من اختلاط أنواع مختلفة من الذرات .

النفس : وأما النفس حسب رأيه فهى تتألف من ذرات شبيهة بالذرات النارية فى شكلها وحجمها ، ذات طبيعة لطيفة ؛ تسرى فى الجسم كله ، وبعد الموت تتبدد هذه الذرات ويتلاشى تركيبها . وعلى الرغم من أن النفس مادية فى تكوينها إلا أنها مع هذا أشرف جزء فى الإنسان، وهى الجزء الإلهى فيه ، وكلما ازدادت حرارة أى شىء فى الوجود كلما كان ذلك دليلا على إقترابه من طبيعة النفس .

ويفسر ديموقريطس الإحساس بأنه تغيرات تطرأ على النفس نتيجة لتأثير الذرات الصادرة من الجسم المحسوس والتى تضغط على العضو الحساس كما ذكرنا . ولكنه يرى بالإضافة إلى هذا أن إدراكنا الحسى ناقص، ولذلك فمعرفتنا محدودة وغير كاملة . وكانت لديموقريطس آراء فى الأخلاق وعن الآلهة ولكن أهم ما عرف عنه هو نظريته الذرية .

الباب الثانى

السفسطائيون وسقراط

الانسان محور الفكر الفلسفى

الفصل الأول

السفسطائيون

لاحظنا فى دراستنا السابقة للفكر اليونانى منذ طاليس أن فلاسفة اليونان كانوا يتجهون إلى دراسة الطبيعة وظواهرها محاولين تفسيرها تفسيراً معقولا ، مفترضين دائما أن هناك قانونا يكمن وراء الظواهر ، وينبث فى الوجود منظما للكون بأسره ، ولكن هذا التيار فى الفكر الطبيعى كان قد وصل إلى مداه فى المدرسة الطبيعية المتأخرة ، فكان لا بد للفكر أن يتريث ليراجع قضاياه وليمحص تلك المعارف الطبيعية التى أضافتها المدارس الفلسفية منذ عهد طاليس، وقد تم ذلك بالفعل ، إذ ظهر تيار جديد فى الفكر عند اليونان وهو تحول كان يؤذن بظهور النزعة النقدية التى تزعمها السفسطائيون عن جدارة ، فقد وجهوا النظر إلى الإنسان وإلى معرفته ، بعد أن كان نظر الفلاسفة موجها إلى الموضوع الخارجى . على أن هذا الاتجاه الجديد لا يرجع إلى عامل فكرى فحسب ؛ بل يرجع إلى عدة عوامل سياسية واجتماعية نشأت فى المجتمع اليونانى فى ذلك العهد ، فقد كانت الديموقراطية الأثينية قد بلغت أزهى عصورها ، وكان لابد للسياسى الديموقراطى من أن يتصف بالقدرة على الجدول والمناقشة ، ومنازلة الخصوم ، والدفاع عن الآراء صحيحها وكاذبها ، وأحس السفسطائيون أنهم أجدر الناس بتعليم هذه الصناعة ، فتولوا مهمة تدريب الشباب على الجدل لإعدادهم للعمل السياسى ، وذلك نظير أجور تختلف بحسب أصل المتعلم وثرائه [1] .

---

(١) يلاحظ أن كلمة « سوفسطوس » اليونانية معناها « معلم » وبصفة خاصة « معلم البيان » وقد أصبح هذا اللفظ موضع تحقيرا لمثقفين والفلاسفة منذ عهد سقراط لأن السفسطائيين كانوا يستخدمون الجدل للتغلب على الخصوم عن طريق تزييف الحقائق إيثارا منهم لمصالحهم الشخصية.

وكذلك فقد كان للحروب المتعاقبة ـ حروب داخلية وحروب بين اليونان والفرس ـ كان لذلك أثر كبير فى زعزعة ثقة المواطنين بمفهوم «الدولة الإلهية»، وبالإضافة إلى هـذا كان اليونانيون قد اتجهوا إلى الاغتراب وكثرة الترحال، ورجع الكثيرون منهم من أسفارهم يصفون عادات الدول الأخرى وتقاليدها وأديانها، وقد كانوا قبل ذلك يعتزون بتقاليدهم ويعتقدون أنه لم يخلق على وجه الأرض من يضاهيهم علما ودينا وتقاليدا : فهم الاحرار وغيرهم العبيد، ولكنهم حينما أتيحت لهم فرصة الاطلاع على ما للأمم الأخرى من حضارة وعلم، إتجهت أنظارهم إلى عاداتهم وتقاليدهم فأخذوا يعملون فيها المقـــارنة والموازنة، ومن ثم تكونت لديهم ملكة النقد، وكذلك نشأ علم الحضارات وعلم التاريخ. ويلاحظ من هذه الناحية أن المؤرخين تيوسيدس وهيرودوتس قد تأثرا بالمدرسة السفسطائية فى هذا الاتجاه.

ونشأ عن النظرة الواسعة للحضارة الإنسانية تيار فكرى يلتقى مع ما نعرفه الآن فى علم الاجتماع المعاصر، فقـد قال هؤلاء كالإجتماعيين المعاصرين بنسبية النظم والتقاليد والعادات والأديان، فكل نظام وكل تقليد هو حق وخير فى دائرة المجتمع الذى يطبق فيه فقط، ولكنه ليس حقاً أو خيرا بالنسبة لسائر المجتمعات الأخرى. وكذلك الدين، فالدين لا ينبع من مصدر إلهى، ومن ثم فهو ليس نظاما مطلقا، بل هو فكرة تعاقدية تظهر حسب حاجة المجتمع وتخضع لمراحل تطوره. وإذن فقد هاجموا نظرية الدين المطلق وأحلوا محلها نسبية الدين بالقياس إلى المجتمع.

وسنرى أن السفسطائيين سيتفقون مع سقراط معارضهم الأكبر من حيث أنهم يتجهون مثله إلى دراسة الإنسان، ويركزون إهتمامهم على الحياة

الإنسانية ، ولكنهم يختلفون عن سقراط فى أنهم عالجوا الموضوع من ناحية خاصة تقوم على افتراض النسبية فى المعرفة .

أما سقراط فقد وضع التعريفات ، وأقام الكلى ، ومن ثم فقد طالب بالصحة المطلقة للمعرفة الإنسانية . بدأ السفسطائيون منهجهم بالتشكيك فى المعارف الحسية ، وفى موضوعات الحس فهم يرون أن الحس خادع إذ أنه يصور لنا الحق باطلا والباطل حقا . والمعرفة الحسية ـ وهى أجل معرفتنا ـ لا يمكن الثقة بها ولا يمكن الإعتماد عليها فى تكوين أى حكم عن العالم الخارجى ، ومن ثم فقد إنهار الطريق الأساسى للمعرفة الذى قامت على أساسه الفلسفات الطبيعية قبل عهد سقراط

ونضيف إلى هذا أن هؤلاء السفسطائيين يختلفون على وجه الإجمال عن الفلاسفة الطبيعيين. فبينما نرى الطبيعيين يستدلون على الجزئى من مبدأ عام مفترض، نجد السفسطائيين لا يحاولون التعمق فى تفسير الموجودات على هذا النحو ، واستكناه وجودها حتى يصلوا إلى العلل الأولى للأشياء ، بل كان إهتمامهم موجهاً إلى التجارب العملية ، فحاولوا أن يجمعوا أكبر قدر من هذه التجارب والمعلومات عن فروع الحياة العملية المختلفة ، وانتهوا من ذلك إلى وضع نتائج معينة عن نسبية المعرفة ، وإمكانها أو عدم إمكانها ، وكذلك عن تفسير نشأة الحضارات وقيامها وتقدمها ، وأصل اللغة والدولة ، وعلاقة الفرد بالمجتمع ، وقد أتبعوا فى كل ذلك منهجاً حسياً إستقرائيا . وقد رأينا كيف كان الفيلسوف الطبيعى يتجه إلى البحث عن الحقيقة لذاتها مستهدفا تفسير الوجود تفسيرا معقولا بقطع النظر عما يمكن أن يحصل عليه هو من نفع مادى نتيجة لتفسيره هذا ، أما السفسطائيون فإن تعاليمهم ـ على العكس من ذلك ـ كانت تستهدف سيطرة الفرد على الحياة

وتوجيهه إلى إمتلاك أزمتها ، وذلك لمنفعته الشخصية ، إذ الغاية عندهم عملية نفعية بحتة . وقد حاول السفسطائيون تحقيق غايتهم بطريقتين :

١ - تعليم الشباب .

٢ - وإلقاء المحاضرات العامة بطريقة مبسطة شعبية .

وكان السفسطائيون يوجهون أنظارهم إلى النبلاء من الشباب يعلمونهم الخطابة ووسائل التغلب السياسي ، والبراعة فى منازلة الخصوم ، وذلك لقاء أجور نقدية ، مما أثار عليهم تهكم أفلاطون ، وقد كان أفلاطون على ثراء عريض ، ولذلك فلم يكن يتقاضى أجوراً على تعليم تلامذته ، وكان يرى أن العلم أسمى من أن يتقاضى عليه المعلم أجراً ، وكان الشباب يتلقون الخطابة والفلك والرياضيات والشعر وذلك إلى جانب المنطق الذى يؤهلهم لإفحام الخصوم لا للوصول إلى الحق فلم يكن يهمهم الدفاع عن الحق بقدر ما كانت تدفعهم الرغبة الخالصة فى الانتصار على الخصم مهما يكن الثمن ، وذلك عن طريق الغموض الذى يعترى اللغة أثناء الحوار ، وإستعمال هذا الغموض فى التلاعب بالالفاظ . أما نظام المحاضرات عندهم فقد كان يقوم - فى الغالب - على عقد إجتماعات فى منازل الاصدقاء يدفع كل من يؤمها أجراً معيناً لسماع المحاضرات وتعلم الجدل ، وكانوا أيضاً ينتهزون مناسبات الاعياد والاحتفالات ليعرضوا آراءهم وليظهروا براعتهم فى فن الجدل .

ويبدو أنه قد كان لهذه النزعة السفسطائية تأثير بالغ على المجتمع اليونانى وكذلك الفكر اليونانى ، فبعد أن كان الفرد مغموراً فى ظل نظام جماعى ، وجه السفسطائيون النظر إلى كيانه الفردى ، وإلى ذاته ، فغيروا بذلك مجرى الفكر الذى كان متجها على عهد الطبيعيين إلى التزام الموضوعية الكاملة .

وأحل السفسطائيون محل هذه الموضوعية فكرة النسبية ، ولاسيما فى ميدان المعرفة والأخلاق ، وكذلك يرجع إليهم الفضل فى القول بأن اللغة ذات أصل تعاقدى ، وأن الدولة كذلك تعاقدية ، فهى ليست إذن من صنع الآلهة . والدين كذلك لا يتضمن حقائق عليا متعالية وغيبية ، بل هو نظام إجتماعى نشأ فى المجتمع نتيجة لحاجات إجتماعية . وكذلك جاء على لسانهم إعتبار القوانين والعادات والتقاليد نسبية أى أنها إذا كانت تصلح لشعب معين فإنها لن تستقيم فى شعب آخر ، ومعنى هذا أنها ليست ذات صحة مطلقة كما كان يعتقد الفلاسفة السابقون عليهم .

٢ — بروتاغوراس :

تتناول بعد ذلك أهم شخصية سفسطائية وهو بروتاغوراس . ولد فى أبديرا سنة ٤٨١ — ٤١١ ق . م . وهو القائل بأن الإنسان مقياس الأشياء جميعاً ، ذلك لأنه هو الذى يحكم على الموجودات بأنها موجودة ، وعلى غير الموجود منها بأنه غير موجود . وإذا فصلنا هذا القول لبروتاغوراس وجدنا أنه يتضمن دعوى خطيرة إذ أنه ينقل مشكلة المعرفة من الموضوع إلى الذات العارفة، وذلك بعد أن كان قدماء الفلاسفة من الطبيعيين يتكلمون عن موضوع خارجى وعن وجود طبيعى أى عن عالم خارجى على وجه العموم ، لا عن موضوع ماثل أمام الذهن أو عن ذهن يدرك موضوعا ، وإذن فلم يتيسر لهم أن يجاوزوا النظر فى وضوح إلى الأداة الإنسانية التى ندرك بها العالم الخارجى ، فكان السفسطائيون بحق أول من فتح هذا الباب فأثاروا مشكلة المعرفة وجعلوا من الممكن الخوض فى قضاياها . وثمت أمر آخر يعزى الفضل فيه إلى أتباع بروتاغوراس وهو أنهم كانوا أول من أشار إلى المعنويات وإلى الصفات المعنوية بعد أن ألزم الطبيعيون أنفسهم فى حدود الحس والمحسوس . فالموجودات عند بروتاغوراس وأتباعه منها

ما هو معنوى ومنها ما هو حسى ، والمعنوى منها كالشر والخير والظلم والعدل والجميل والقبيح والفضيلة والرذيلة ، أما المادى فكالحجر والشجر والماء ... الخ

وقد كان بروتاغوراس أقوى شخصية أثرت فى المجتمع اليونانى وأوحت بكثير من الآراء إلى طائفة من الشعراء ورجال الدولة على عهده ، وكان له فيما يعرف تأثير واضح على ديموقريطس ، ولكن ديموقريطس نفض عنه غبار هذا التأثير فجاء مذهبه الذرى مكملا لفلسفة الطبيعيين . على أنه من الواضح أن تأثير بروتاغوراس كان على رجال الحكم والدهماء أكثر منه على المثقفين . ولذلك فإنه قد هز القاعدة الشعبية بعنف وأثارها على سقراط وأتباعه مما أدى بسقراط إلى النتيجة المحزنة . وقد أشار المؤرخون لحياة بروتاغوراس وآثاره إلى بعض آراء متفرقة له فى العلوم الطبيعية وغيرها ، فقيل إنه واضع علم النحو اليونانى ، وقيل أيضا إنه كانت له مدرسة خاصة فى تعليم الهندسة ، فكان يرى أن قضايا الهندسة إن هي إلا صور معقولة لا تتعلق صحتها بالواقع ، إذ أننا لا نستطيع مثلا أن نحدد بالحس أين تبدأ الدائرة .

على أنه من الواضح أن اهتمام السفسطائيين كان موجها إلى الجدل وإلى مشكلة المعرفة على وجه العموم ، وكان بروتاغوراس يرى أن القـــدرة على التعليل السفسطائى لإقناع الآخرين وإفحام الخصوم تحتاج إلى تدريب وممارسة بالإضافة إلى ضرورة توفر بعض المواهب الطبيعية . وإذن فقد كان بروتاغوراس وأترابه من السفسطائيين يكرسون حياتهم لهـذا الفن الجدلى ويرون أن المهارة والتمرس فيه شرط أساسى للنجاح فى الحيـاة العامة ولا يتحقق هذا إلا باستخدام جميع الوسائل سواء كانت أخلاقية أم غير أخلاقية .

وبروتاغوراس هو القائل بأن القوانين والعادات والأخلاق نسبية ، وأن

معيار الصحة لهذه النظم والقوانين هو المجتمع الذى تطبق فيه ، ولا يمكن أن يطالب الأخلاقيون بمعيار مطلق للخير أو للشر ، كذلك المنطقيون لا يمكن أن يطالبوا بمعيار مطلق للصواب والخطأ ، وأخيراً فإن الجماليين ليسوا على صواب فى زعمهم بأن لديهم معياراً للجمال والقبح ، كذلك هؤلاء الذين يقيمون العدالة لا يستطيعون أن يقولوا إن هناك أساساً مطلقاً للعدالة ، فالعدالة كالأخلاق نسبية ، فما هو عدل عند شعب يجوز أن يكون ظلما عند شعب آخر ، وكذلك فإن الدين ليس مطلقاً ، ومعنى ذلك أنه ليس ثمت مصدر مطلق لأى دين من الأديان سواء كان هذا المصدر « زوس » أو غير ذلك ، وإنما هى نظم تعاقدية وضعها نفر من أذكياء البشر للسيطرة على الجماعة أخلاقيا واجتماعيا واقتصاديا ، فالدين كاللغة وكالقانون وكالدولة كلها أمور تقوم على التعاقد . وفكرة التعاقد هذه سيثيرها فى العصر الحديث جان جاك روسو مردداً بذلك آراء السفسطائيين فى أنه ليس ثمت غريزة فطرية فى المجتمع ، إذ أن الإنسان ليس منساقا بطبعه إلى التجمع والعيش فى مجتمع ، بل إنه قد يتعاقد مع غيره من الأفراد لإقامة نظام اجتماعى معين ، لأن حياة المجتمع تجلب للمشاركين فيها منافع أكثر من تلك التى تجلبها لهم الحياة الفردية .

٢ — بروديكوس

كان من أتباع السفسطائى الكبير برتاغوراس وكان يدين بآرائه ، ويدعو إلى القول بنسبية الأشياء وأن الإنسان مقياس هذه الأشياء جميعاً ، وهو الدليل الوحيد على وجودها أو عدم وجودها ، ولكن بروديكوس يمتاز عن أستاذه بروتاغوراس بنظرية جديدة فى أصل الدين ، وهذه النظرية هى مصدر بعض النظريات والآراء المعاصرة التى تفسر نشأة الدين وتطوره . فهو يقول إنه

ظهرت أولا الفيتيشية حيث كان الناس يعبدون الأشياء التى يرون فيها منفعة لهم، فقد عبدوا مثلا الشمس والقمر والكواكب والبحار ، وكذلك الثمار والحيوانات. وتتبع هذه المرحلة مرحلة ثانية هى تطور للمرحلة الأولى ولا تخرج عن كونها مرحلة طبيعية ، فالآلهة هنا أيضاً هم مصادر الثروة الزراعية والمعدنية ، وذلك كالإله ديونيسوس إله الخمر . وهـذه النظرية فى الدين جعلت بروديكوس يصل إلى رأى مؤداه أن الأدعية والصلوات والقرابين إن هى إلا مظاهر سطحية كاذبة، وأنها أعمال يشوبها طابع النفاق ، وكأنى به يقول إنه يقصد بها ستر آثام الفرد التى يشعر بها فى أعماق نفسه أكثر مما يقصد بها عبادة الآلهة ، وقد أثار عليه هذا الرأى غضب الأثينيين بعد أن سفه آراءهم وأديانهم ولذلك فقد طردوه من مجتمعهم .

٣ - جورجياس ومدرسته : (٤٨٣ - ٣٧٥ ق . م)

كان فى مستهل حياته تلميذا لأنباذوقليس فوجه إهتمامه فى بادىء الأمر إلى العلم الطبيعى ، ولـكنه حينما استمع إلى جدل زينون تشكك فى مقولات العلم وفى مقولات الوجود على الإطلاق فتوفر على وضع كتاب عنوانه « اللاوجود أو الطبيعة » ضمنه ثلاث قضايا رئيسية :

١ - لا يوجد شىء على الإطلاق .

٢ - وحتى إذا وجد أى شىء فلا يمكن معرفته .

٣ - وحتى إذا عرف الشىء فلا يمكن إيصال هذه المعرفة إلى الآخرين لأنها معرفة نسبية ، لأن اللغة وهى وسيلة إيصال هذه المعرفة ليست مطلقة إذ اللفظ الواحد يحتمل عدة معان ، مما يجعل من السهل التلاعب بالألفاظ .

ويبدو من هذا أن جورجياس كان يريد أن يوقع الفلسفة الإيلية فى تناقض عن طريق أسلوبها فى الجدل .

وبعد أن وضع جورجياس آراءه هجر الفلسفة الطبيعية واتجه إلى السفسطائيين يعلم الجدل مثلهم ويخطب فى الناس مبيناً لهم كيف أن جميع الفضائل وكذلك سائر الموجودات نسبية وغير مطلقة . وكان مما أشار إليه بهذا الصدد أن لكل من المرأة والرجل والطفل المراهق والعبد والحر ، لكل منهم فضيلته الخاصة به ، فكأنه ليس هناك مفهوم عام للفضيلة فهى نسبية ، وقد صرف جورجياس النظر عن الوصول إلى معرفة الحقيقة المطلقة ، وقنع بمعرفة الإحتمالات النظرية ، وعرف عنه أنه سمى الجدل فن السيطرة والإغواء والإستمالة ، ويقال عنه أيضاً إنه كان أول من إكتشف أثر الإيحاء بالخير أو الشر فى نفس أى شاب ، ولذلك فقد أقام منهجه فى الإستمالة والإقناع على أساس من الإيحاء ، وعرف أيضاً أنه أفاض فى الكلام عن تضليل الحواس وخداعها وكيف أنها قاصرة عن أن تكون أدوات صالحة للمعرفة .

٤ — كاليكليس :

كان من تلاميذ جورجياس وهو القائل بنظرية « الحق للأقوى » وبحسب هذه النظرية تصبح الأخلاق والقوانين من عمل الضعفاء من الناس ، وهم أغلبية أفراد المجتمع الذين يريدون بهذه القوانين أن يكبحوا جماح الأقوياء فيطيلوا الكلام عن نظريات العدالة وأساس القانون والعرف والتقاليد وما تحكم به الأخلاق ، كل هذا لغرض واحد وهو السيطرة على الأقوياء وانتزاع الحق والمنفعة والسلطان من أيديهم . ولكن الطبيعة والتاريخ يناقضان هذا الاتجاه وهذه النظرية التى يصطنعها الضعفاء ، ذلك لأن القوى حين يكشف عن خداع

الجماهير سيحطم ما أقاموه حوله من القيود وسيقيم من نفسه سيداً على الضعفاء وحين ذلك يسود القانون الطبيعى بين البشر .

٥ ــ كريتاس :

وكان كريتاس مشايعاً لموقف كليكليس فى أن القانون ما هو إلا أداة شعبية لترويض الأقوياء و أما الدين فليس إلا إختراعاً لبعض الأذكياء وكشفوا فيه عن قوة خفية جبارة لاوجود لها فى الواقع ويسمونها بالغيب ، ولكنهم إستغلوا التلويح بهذه القوة فى العقاب على الجريمة : الظاهر منها والمستتر ، وذلك لأنهم أحسوا بأن القانون الوضعى الذى شرعه المجتمع لا يحاسب إلا على الظاهر من الجرائم ، فرأوا أن يكون هناك قانون آخر يحاكم الناس على الجرائم المستترة ، فوضعوا أساس هذا القانون وهو « التسليم بوجود آلهة » أى بقوة خفية جبارة رقيبة على أعمال الناس فى السر والعلن . وقد يرى بعض السفسطائيين أن القانون سواء كان عادلا أم غير عادل لن يصلح من أمر الناس ويجعلهم أخلاقيين ، وبالتالى لن يوصلهم إلى مرتبة العدالة ، ولذلك فهم فى حاجة إلى التربية ، تلك التى كان يبشر بها السفسطائيون فكانوا بحق أول معلمين فى تاريخ اليونان .

والخلاصة أنه قد تأثر الكثير من المؤرخين بآراء السفسطائيين ، ومنهم هيرودوت أبو التاريخ ، فإن ما ذكره عن سوء النظم والتقاليد والعادات المرعية عند الشعوب التى زارها يتفق تماماً مع ما كان يعتنقه من آراء حول نسبية القيم الإجتماعية وغيرها على ما يقول به السفسطائيون . وقد أثر هؤلاء أيضاً فى آراء المؤرخ تيوسيدس الذى كان يذكر أن القوة وحدها هى الدافع الأصلى للأحداث التاريخية. وقد إستمرت هذه الفكرة عند جمهرة المؤرخين وتفرعت عنها فكرة تأثير الشخصيات القوية والأبطال فى دفع عجلة الوقائع والأحداث التاريخية

وأخيراً فإنه كان للسفسطائيين أكبر الفضل فى توجيه النظر إلى الإنسان وإلى تعليم الصغار . أما ما أثاروه من شك فى قيمة الدين والمعتقدات والمعرفة ، فقد كان سبباً فى قيام علم المعرفة والأخلاق .

وسنرى كيف تصدى سقراط ، لمعلمى البيان الأثينيين ، لكى يقيم دعائم الأخلاق ويعيد بناء المعرفة الإنسانية عن طريق وضع التعريفات .

الفصل الثاني

سقراط

يعتقد بعض المؤرخين أن شخصية سقراط شخصية خرافية ابتدعها خيال أفلاطون وأريستوفان صاحب رواية « السحب » ، وذلك لأنه ليست لدينا مراجع مؤكدة عن حياة سقراط غير الصور المسرحية أو الجدلية التي نجد فيها سقراط يتصدر المناقشة في كثير من الأحايين ، وذلك كما في محاورات أفلاطون . وعلى أية حال فإنه كان لابد من أن يظهر « سقراط » ما ، ذلك لأن شخصية سقراط كما تواترت الينا إنما تعبر عن نهاية مرحلة وبداية مرحلة جديدة من مراحل تطور الفكر اليوناني . فقد عرفنا أن السفسطائيين قد أثاروا أزمة حول المعرفة نتيجة لقولهم بنسبيتها ومن ثم باستحالتها ، وتناقشوا في هذه المشاكل في الأسواق ، وفي المجتمعات الخاصة والعامة ، وفي المجلس الأثيني وفي حلقات الرياضة والمصارعة ، فشككوا الناس في عقائدهم بحيث لم يكن ثمة مجال لاستمرار العلم أو المعرفة مادام الإنسان الفرد مقياس كل شيء . وما لبث المحافظون في المجتمع الأثيني أن شعروا بخطورة هذه الدعوى على الدين والأخلاق والنظم القائمة ثم على الفكر اليوناني أي على الفلسفة .

فكأن هذا الهجوم السفسطائي قد أيقظ الذهن اليوناني لكي يعود فيتناول معارفه جميعاً بالنقد والتمحيص ويعيد بناءها على أساس منطقي سليم . وهذا هو الدور الذي كان على شخص كسقراط أن يلعبه ، إذا كان لابد من أن يحدث تطور فكري فلسفي كذلك الذي ظهر بالفعل عند أفلاطون وأرسطو .

كان سقـــراط ـ على مايذكر ـ خصما عنيداً للسفسطـــائيين وكذلك لتلاميذهم من الأثرياء والنبلاء ، وكان يريد صادقا أن يأخذ بيد الناس حتى يزيل عنهم غشاوة الجهل ، ولذلك فقد كان يتبع نفس أسلوب السفسطائيين ويجادل الناس فى الأسواق وعلى قارعة الطريق . وقد أدت به مناقشاته هذه إلى أن يقف أمام المجلس النيـــابى فى أثينا الذى أدانه وحكم باعدامه بتجرع السم ، فلم يحاول أن يبرىء نفسه متنكرا لمبادئه بالإعتذار عما كان يراه حقا .

محاكمة سقراط :

١ — وتعطينا محاورة « **الدفاع** » [١] وصفا تفصليا لموقف سقراط أثناء المحاكمة حيث يبدأ دفاعه بقوله :

« لست أدرى أيها الأثينيون كيف أثر الذين اتهمونى فى نفوسكم ، أما أنا فقد أحسست لكلماتهم الخلابة أثرا قويا أنسيت معه نفسى ، رغم أنهم لم يقولوا من الحق شيئا ... أما أنا فخذوا الحق منى صراحا ... (و) سأسوق الحديث والأدلة إليكم ، عفو ساعتها لأنى على يقين من عدالة قضيتى ... فإذا حكم منكم قاض فليحكم بالعدل وإذا نطق متكلم فلينطق بالحق .

---

(١) سنورد فيما يلى بعض مقتطفات من محاورة « الدفاع » لأفلاطون ترجمة زكى نجيب محمود مع بعض التصريف والتعديل .

ولسنا نعرف على وجه الدقة ما إذا كانت المحاورة تسجيلا حرفيا لدفاع سقراط فى المحكمة أم أن هذه أقوال رتبها أفلاطون على هذه الصورة لتعبر فى مجموعها عن المعانى والأفكار التى ساقها سقراط أثناء محاكمته دون التزام بحرفية الألفاظ والعبارات .

وينتقل سقراط إلى الرد على متهميه وهما طائفتان : فيبدأ بالطائفة الأولى قائلا : « هؤلاء الذين يحدثونكم عن يسمى سقراط أنه حكيم يسبح بفكره فى السماء ، ثم يهوى به إلى الأرض ، وأنه يخلع على الباطل رداء الحق ، أولئك هم من أخشى من الأعداء ، فقد أذاعوا فى الناس هذا الحديث ، وما أسرع ما يظن الدهماء أن هذا الضرب من المفكرين كافر بالآلهة ... أى ذنب جنيت حتى حامت حولى الشبهات فاجترأ مليتس أن يرفع أمرى إلى القضاء؟ ماذا يقول عنى دعاة السوء ؟ إنهم بمثابة المدعين ، وها كم خلاصة مايدعون : « قد أساء سقراط صنعا ، وهو طلعة يصعد البصر إلى السماء وما تحتوى ، ثم ينفذ به تحت أطباق الثرى ، وهو يلبس الباطل ثوب الحق ، ثم أنه يبث تعاليمه فى الناس » تلك هى جريرتى ، وقد شهدتم بأنفسكم فى ملهاة أرستوفان كيف أصطنع شخصا أسماه «سقراط» جعله يجول قائلا : إنه يستطيع أن يسير فى الهواء، وأخذ يلغو فى موضوعات لا أزعم أنى أعرف عنها كثيرا ولا قليلا — لست أقصد بهذا أن أسىء إلى أحد من طلاب الفلسفة الطبيعية - فلشد مايسوؤنى أن يتهمنى مليتس بمثل هذا الاتهام الخطير . أيها الأثينيون !! الحق الصراح أنى لا أتصل بتلك الدراسة الطبيعية بسبب من الأسباب ... أما القول بأنى معلم أتقاضى عن التعليم أجراً فباطل ليس فيه من الحق أكثر مما فى سابقة ، على أننى أعد المعلم المأجور إن كان معلما قديراً على تعليم البشر » .

فسقراط إذن لم يكن يتقاضى أجرا على تعليمه كالسفسطائيين ، بل هو يتساءل عما إذا كان يعلم شيئا حقيقة حتى يعلمه ؟ إنه ليذكر فى سخرية أنه لو كانت لديه الحكمة التى يملكها السفسطائى أفينوس والتى يتقاضى على تعليمها بضع دراهم لتملكه الزهو والغرور ، ولكن الناس يشيعون عنه ذلك ويدعونه بالحكيم ، فكيف استقرت هذه الأحدوثة فى أذهانهم ؟ ويرد سقراط

على ذلك مستطردا « إن لدى ضربا معينا من ضروب الحكمة كان مصدر ما شاع من أمر ، فان سألتمونى عن هـذه الحكمة ماهى ؟ أجبت : أنها فى مقدور البشر ، وإلى هذا الحد فأنا حكيم ، أما أولئك الذين كنت أتحدث عنهم فحكمتهم معجزة فوق مستوى البشر !! لا أستطيع أن أصفها لأننى لا أملكها » .

ويحدثنا سقراط عن حكمته فيشير إلى (شريفون) وهو من أصـدقاء صباه وكيف أنه ذهب إلى معبد دلفى وسأل الراعية لتنبئه عما إذا كان هناك من هو أحكم من سقراط ، فأجابت بأنه ليس من الرجال من يفضل سقراط فى حكمته .

ويتابع سقراط حديثه قائلا « لما أتانى جواب الراعية قلت فى نفسى : ماذا يعنى الإله بهـذا ؟ إنه لغز لم أفهم له معنى ، فأنا عليم بأنه ليس لدى من الحكمة كثير ولا قليل ، فماذا عساه يقصد بقوله إنى أحكم الناس ؟ ومع ذلك فهو إله يستحيل عليه الكذب ... ففكرت وأمعنت فى التفكير ، حتى انتهيت آخر الامر إلى طريقة أتحقق بها من مدى صحة هذا القول ، فقد اعتزمت أن أبحث عمن يكون أحكم منى ، فإن صادفته ، يممت شطرى نحو الإله لأرد عليه مازعم ، فأقول له : « هاك رجلا أكثر منى حكمة ، وقد زعمت أنى أحكم الناس » ، ولهذا قصدت إلى رجل من الساسة عرف بحكمته ... ولم أكد أبدأ الحديث معه حتى قرت فى نفسى عقيدة بأنه لم يكن حكيما حقا ، على الرغم من شهادة الكثيرين له بالحكمة ، وعلى الرغم بما ظنه هو نفسه فى حكمته ... وأخذت التمس الناس رجلا فآخر ، وأنا عالم بما أثيره فى الناس من غضب كنت آسف له وأخشاه ... وقد انتهيت من البحث إلى ما رويت ، إذ وجدت أن أشهر الناس هم أكثرهم غباء ، وقد صادفت فيمن هم دون هؤلاء مقاما ، رجالا

بلغوا من الحكمة ما لم يبلغه هؤلاء ... وتركت رجال السياسة وقصدت إلى الشعراء ، فوجدتهم لايصدرون فى الشعر عن حكمة ، ولكنه ضرب من النبوغ والإلهام ، إنهم كالقديسين أو المتنبئين الذين ينطقون بالآيات الرائعات وهم لايفقهون معناها - هكذا رأيت الشعراء ورأيت فوق ذلك أنهم يعتقدون فى أنفسهم الحكمة فيما لايملكون فيه من الحكمة شيئا استناداً إلى شاعريتهم القوية ... وأخيراً قصدت الصناع ... وقد وجدت أنهم يعلمون كثيرا مما كنت أجهله ، فكانوا فى ذلك أحكم منى بلا ريب . ولكنى رأيت أنه حتى مهرة الصناع قد تردوا فيما تردى فيه الشعراء من خطأ ، فتوهموا أنهم ماداموا أكفاء فى صناعتهم فلا بد وأن يكونوا ملمين بكل ضروب المعرفة السامية فذهبت سيئة الغرور بحسنة الحكمة » .

وقد انتهى سقراط من مناقشاته مع الساسة والشعراء والصناع إلى أنه أكثر منهم حكمة وخير منهم حالا ، وبذلك تصدق نبوءة الراعية . ولكن هذا الذى انتهى إليه سقراط قد حرك العداوة فى نفوس أعدائه فنسجوا حوله الدعاوى الباطلة كما يقول فى دفاعه .

ويتابع سقراط حديثه قائلا « ولقد جرى الناس على تسميتى بالحكيم ، إذ خيل إليهم أننى مافتئت أحمل الحكمة التى كانت تعوزهم ، ولكن الله - أيها الأثينيون - هو الحكيم الأوحد ، ولعل الله أراد بجوابه أن الحكمة فى البشر ضئيلة أو معدومة . إنه لم يتحدث قصدا عن سقراط ، إنما ضرب باسمى مثلا ، كأنما أراد أن يقول إن من يدرك كما أدرك سقراط ، أن حكمته فى حقيقة الأمر لاتساوى شيئاً يكون أحكم الناس ، فأنا كما ترونى أسير وفقاً لما يرسمه لى الله ، أفتش عن الحكمة عند كل من يدعيها لا أبالى أكان من أبناء الوطن أو غريبا ، فإن لم أجده كما أدعى صارحته بجهله كما أمرتنى الراعية ، ولقد انصرفت

إلى هذا الواجب انصرافا لم يبق لى معه من الوقت ما أبذله فيما يشغل بال العامة، أو أنفقه فى شئونى الخاصة وهكذا كرست حياتى لله فعشت فقيرا معدما ».

ويستطرد سقراط فيفند تهمة التفاف الشباب حوله ، وكيف أنهم جاءوا إليه من تلقاء أنفسهم ، ليشهدوا امتحان الأدعياء ، ثم مالبثوا أن تعلموا طريقة سقراط فقاموا هم أنفسهم بامتحان أدعياء العلم حتى استثاروا حنقهم وغضبهم فأخذوا يصبون اللعنة على سقراط بدعوى أنه أفسد عقول الشباب . ويتساءل سقراط بهذا الصدد عن الذنب الذى جناه ؟ فيذكر أن هؤلاء الأدعياء حينما عجزوا عن الإشارة إلى سبب غضبهم واعترتهم الحيرة أخذوا يرددون التهم المعروفة التى قذف بها الفلاسفة جميعا والتى يوجهون مثلها لسقراط فى محاكمته هذه .

ويكتفى سقراط بما ساقه من ردود على اتهامات الطائفة الأولى من المدعين ثم ينتقل إلى الرد على دعاوى الطائفة الثانية منهم قائلا : سأحاول أن أدفع عن نفسى ما اتهمنى به هذا الفريق الجديد ، وجدير بنا أن نبدأ بتلخيص دعواهم ، فماذا يزعمون ؟ إنهم يقولون : إن سقراط فاعل للرذيلة ، مفسد للشباب كافر بآلهة الدولة ، وله معبودات اصطنعها لنفسه خاصة . تلك هى دعواهم ... ».

ثم يشرع سقراط فى مناقشة هذه الاتهامات والرد عليها قائلا : «أما الزعم بأنى فاعل للرذيلة مفسد للشباب ، فأنا أقرر عن هذا الرجل مليتس (١)، أنه هو صاحب رذيلة ورذيلته أنه يهزل حيث يجد الجد ، وهو لا يرى غضاضة فى أن يسوق الأبرياء إلى ساحة القضاء تحت ستار حماسته المصطنعة واهتمامه المكلف بأمور لا تعنيه فى شىء ، وسأقيم لكم الدليل على صدق ما أقول » .

---

(١) وهو أحد الشعراء الذين وجهوا الاتهامات الى سقراط .

وهنا يطلب سقراط من مليتس أن يقترب منه ويسأله عما إذا كان يفكر كثيراً في شأن الشباب ؟ فيجيب بأنه يفعل ذلك . وحينئذ يرجوه أن يذكر للقضاة من هو مصلح الشباب بعد أن أجهد نفسه في الكشف عن مفسدهم — أي سقراط — وها هو ذا يقدمه للمحاكمة . ولكن مليتس يعجز عن الرد فيستدل سقراط من ذلك على أن أمر الشباب لايعنى مليتس فى شىء .

وحينئذ يعود سقراط فيكرر السؤال ، ويجيب مليتس بأن القوانين هى التى تصلح الشباب ، ثم يستدرك قائلا : إنهم القضــــاة الذين يحفظون القوانين وكذلك النظارة الجالسون فى المحكمة وأعضاء المجلس النيابى وكذلك رجال الدين . وهنا يعقب سقراط قائلا : « إذن فكل الأثينيين يصلحون الشباب ويرفعون من قدرهم ، ماعداى . فأنا وحدى الذى أفسدت الشباب أهذا ما أردت أن تقول؟» ، ويرد مليتس قائلا : « وذلك ما أريده بكل قوتى» ثم يتابع سقراط حديثه فيقول « يا لبؤسى إذن إن صح ماتقـــول ... اللهم أنعم بحياة الشبان لو كان عليهم مفسد واحد فحسب ، وكانت بقية العالم لهم مصلحين . وأنت يا مليتس ، لقد أقمت لنا الدليل ناصعا على أنك لم تكن تفكر فى الشباب ، فإهمالك أيام واضح حتى فيما ذكرت فى صحيفة الدعوى » .

وهكذا يدلل سقراط على ضعف الاتهام الموجه إليه ، ثم لايلبث أن يسأل عدته عما إذا كان يعتقد أن رجلا فى مثل سن سقراط وعلى مستوى تجاربه يمكن أن يدرج فى عداد المفسدين ، فيتولى إفساد الشباب عن عمد ؟ ثم كيف يستطيع رجل فى مثل حداثة سن مليتس أن يكشف عن هذه الحقيقة ؟ أما إذا كان سقراط قد أفسد الشباب عن حسن نية فكان الأجدر بمليتس أن يوجه إليه النصح والتعليم لكى يرجعه عما يقترفه من شر فى حق الشباب ، بدلا من أن يسوقه إلى المحكمة وهى ساحة العقاب وليست مكاناً للتعليم .

وهنا يستطرد سقراط قائلا : « لقد تبين لكم أيها الأثينيون أن مليتس لايعنيه أمر الشباب فى كثير ولا قليل ، ولكنى مازلت أود يامليتس أن أعرف منك فيم كان إصرارى على إفساد الشباب ؟ لعلك تعنى كما تبدو من اتهامك أنى حملتهم على إنكار الآلهة التى اعترفت بها الدولة ليقدموا بدلا منهـــا معبودات جديدة أو قوى روحانية . أليست هذه هى الدروس التى زعمت أنى أفسدت الشباب بها ؟ » ويرد مليتس قائلا : إن هذا حق، بأن سقراط لايؤمن بآلهة المدينة بل هو ملحد ومعلم للإلحاد ، وذلك أنه يقول بأن الشمس كتلة من الحجر وأن القمر مصنوع من التراب .

ولكن سقراط يتنصل من هذا الاتهام مشيراً إلى أن هذه آراء انكساغوراس الكلازومينى، وقد ألصقها أريستوفان بسقراط فى رواية السحب فذاع بين الناس أن سقراط يقول بها حقا ، ثم يستطرد سقراط فيبين كيف أن مليتس كاذب فى دعواه التى أملتها روح الحقد والطيش والغرور ، وأنه متناقض فى أقواله لأنه يجزم بأن سقراط كافر بالآلهة وهو مع ذلك يقرر بأن ثمت روحا إلهيـة تلقى اليه مايقول به ، فكيف يستقيم القول بأن سقراط مؤمن بهاتف روحى إلهى مع الزعم بأنه يجحد وجود الآلهة . الحق كما يقول سقراط أن من يؤمن بأشباه الآلهة أو أبنائها يجب أن يكون مؤمنا بالآلهة الذين هم فوق مستوى البشر.

ويختم سقراط دفاعه بقوله « لايمكن أن يكون هذا الهراء ياميليتس إلا تدبيرا منك لتبلونى به ، ولقد سقته فى دعواك لأنك لم تجد حقا تتهمنى به ولكن لن يجوز على من يملك ذرة من فهم ، قولك هـــذا بأن رجلا يعتقد فى موجودات إلهية هى فوق مستوى البشر ، لايؤمن فى الوقت نفسه بأن هناك آلهة وأشباه آلهة وأبطالا . حسبى ما قلته ردا على دعوى مليتس ،

فلا حاجة بى إلى دفاع قوى بعد هذا ؟ ولكن كما ذكرت من قبل لابد أن يكون لى أعداء كثيرون . وسيسوقنى هذا إلى الموت لو قضى على به ، لست أشك فى هذا ، فليس الأمر قاصراً على مليتس وأنيتس ، ولكنه الحقد الذى يأكل القلوب ، ويغرى الناس بتشويه السمعة ، فكثيرا ما أدى ذلك برجال إلى الموت ، وكثيرا ما سيقضى بالموت على رجال آخرين . فلست بحمد الله آخر هؤلاء » .

ويستمر سقراط فى حديثه عما يمكن أن ينتهى إليه قرار المحكمة من إدانته وإعدامه فيذكر أنه لايخشى الموت ، بل يخشى العار الذى يلحقه إذا ما استمع إلى نصح المحكمة وترك التعليم كما نصحته الآلهة .

إنه يفضل الموت على عدم إطاعة الله ، ولو أطلقوا سراحه لاستمر فى تعليم الشباب ، فإن تلك رسالة يتحتم عليه القيام بها على خير صورة ؛ أما اتهامه بأنه لم يساهم فى شئون الدولة ، فقد رد عليه بأنه ساهم مرتين فى هذه الشئون ، ومع ذلك فلو كان قد استمر فى ذلك لما بقى حيا إلى سنه هذه . وإذا كان سقراط لم يسهم بنصيب فى شئون الدولة فهو قد أنفق أيامه فى تعليم مواطنيه بدون أن يتقاضى فى ذلك أجراً ، وقد التف حوله التلاميذ لكى يشهدوا مصرع أدعياء الحكمة ، ولو كان سقراط مفسداً لهؤلاء التلاميذ لجاء أولياء أمورهم إلى ساحة المحكمة يطالبون إدانته ، ولكن العكس هو الذى حدث فقد انضم هؤلاء إلى صفوف من يطالبون تبرئة سقراط وهذا دليل على كذب مليتس وصدق سقراط فى دعواه .

ولم يحاول سقراط فى دفاعه أن يسترحم قضاته بأن يأتى بأطفاله باكين مولولين ، فقد رأى أن ذلك السلوك فيه مجلبة للعار لأثينا بأسرها . ثم أنه ربما حمل القضاة على أن يحنثوا بأيمانهم لو استجابوا لاسترحامه .

وحينما صدر الحكم بإعدام سقراط ، لم يظهر عليه أى ضعف بل اقترح (كعادة الأثينيين فى السماح المحكوم عليهم بمعارضة الحكم بحكم آخر) فى سخرية لاذعة أن يعيش على نفقة الدولة معززاً كأبطال الألعاب الأولمبية لأنه كان محسنا للشعب الأثينى ، وقد أنفق حياته كلها فى تقديم الخير لهذا الشعب ، فليس من الحكمة فى نظره أن يقترح لنفسه عقوبة أخرى ، لأنه لايدرى إن كان الموت خيرا أم شرا . وأما السجن والنفى فكلاهما شر . وقد أوضح سقراط أسباب ذلك . وتبقى عقوبة أخيرة وهى الغرامة المالية وقد قبل سقراط هذه العقوبة ، وتعهد أصدقاؤه بدفعها .

ولكن قضاته أصروا على اعدامه ، وهنا يتوجه سقراط إليهم بقوله إنهم سيجلبون العار على أنفسهم بقتل رجل فى مثل سنه فلم يبق له من العمر الاالقليل وكان عليهم أن يمهلوه إلى أن ينقضى أجله .

أما وقد أصروا على إعدامه لكى يتخلصوا من شخص ينغص عليهم حياتهم فإن سقراط يتنبأ لهم بأنه سيأتى بعده وفير من الأتباع يحاسبونهم فى قسوة وعنف لأنهم أصغر منه سنا .

ثم اتجه سقراط بكلامه بعد ذلك إلى من حاولوا تبرئته مؤكدا لهم أن هاتفه الإلهى لم يعترض عليه فى دفاعه ، وأنه سعيد بأنه لم يعص أمر هذا الهاتف ، وأن الموت خير لاشر فيه . فهو إما نعاس طويل ، ومن منا لايلتذ به ، وأما سياحة فى عالم آخر حيث نخالط الموتى من الأبطال ، وتلك فرصة جميلة فى رحاب حياة خالدة . فكيف إذن يجزع الناس من الموت ؟ ويؤكد سقراط أنه سيتابع سيرته فى العالم الآخر حيث يستأنف بحثه فى المعرفة ويكشف عن الحكم الصحيح وعمن يدعى الحكمة باطلا ، ولن يقضى عليه هناك أحد بالموت من أجل ذلك .

ويختتم سقراط حديثه موجهاً كلامه إلى قضاته وإلى أصدقائه قائلا :

« فابتسموا إذن للموت أيها القضاة ، واعلموا علم اليقين أنه يستحيل على الرجل الصالح أن يصاب بسوء لا فى حياته ولا بعد موته ، فلن تهمله الآلهة ولن تهمل ما يتصل بى ، كلا وليست ساعتى الآزفة قد جاءت بها المصادفة العمياء فلست أرتاب فى أن الموت مع الحرية خير لى ، ولذلك لم تشر مشيرتى بشىء ، ولست غاضباً من المدعين ، أو ممن حكموا على ، فما نالنى منهم إساءة ، ولو أن أحداً منهم لم يقصد إلى أن يعمل معى خيراً ، وقد أعاتبهم لهذا عتابا رقيقاً وإن لى عندهم رجاء ... إذا ما شب أبنائى ... أن ينزلوا بهم العقاب إن بدا منهم اهتمام بالثروة أو بأى شىء أكثر من الفضيلة أو إذا ادعوا أنهم شىء . وكانوا فى حقيقة الأمر لاشىء ... فإذا فعلتم هذا فأكون قد نالنى ونال أبنائى العدل على أيديكم .

لقد أزفت ساعة الرحيل ،وسينصرف كل منا إلى سبيله : فأنا إلى الموت، وأنتم إلى الحياة ، والله وحده عليم بأيهما خير » .

هذه هى الصورة الكاملة لمحاكمة سقراط كما أوردها أفلاطون فى محاورته .

٢ — ولكى تكتمل صورة المحنة السقراطية يعرض لنا أفلاطون فى محاورة **اقريطون** محاولة لإغراء سقراط على الفرار من سجنه فيأتيه صديقه الشيخ أقريطون قبيل الفجر فى سجنه ، وقد اقترب يوم تنفيذ الحكم ، ويحاول اقناعه على الفرار بعد أن هيأ له أسباب النجاح فى ذلك ، ولكن سقراط يرفض الاستجابة لما دعاه إليه صديقه ، فلن يثنيه عن مواجهة الموت سوء الأحدوثة أو إلحاق الأذى بالأبناء ، ثم أن فراره لايتفق مع المبادىء التى كان يعلمها للناس ، ومن العار أيضا أن يتنكر لقوانين أثينا وطنه الذى أحبه واستظل به.

ويختم حديثه بقوله إنه يجب أن ينظر إلى العدالة أولا ثم إلى الحياة والأبناء ثانيا ، فليرحل دون أن يلوث نفسه بعمل الشر وهذا هو صوت وحيه وعليه اطاعته . « هذا هو الصوت الذى كأنى به يهمس فى سمعى ، كما تفعل نغمات القيثارة فى آذان المتصوف ... فيمنعنى من أستمع إلى أى صوت سواه ... وانى لأعلم أن كل ما قد تقوله بعد هذا (يا أقريطون) سيذهب أدراج الرياح ... فذرنى اذن أتبع ما توحى به إلى إرادة الله » .

٣ ـ وفى محاورة « فيدون » (١) نجد تتمة النهاية الحزينة لسقراط ، فيحكى فيدون الساعات الأخيرة لسقراط ، وكان عليه أن ينتظر حتى تعود السفينة المقدسة من ديلوس ، وكانت الرحلة تستغرق ثلاثين يوما حرم أثناءها القتل ، فلما انتهى الشهر الحرام أقبل تلامذة سقراط ليستمعوا إلى حواره الأخير ، وكان يدور حول النفس وخلودها والفضيلة والتذكر والمثل ووصف العالم الآخر إلى غير ذلك مما تتضمنه محاورة فيدون . وحينما أزفت ساعة الموت أمر سقراط بأن يرسل النساء والأطفال بعيداً عنه حتى لا يسمع صياحهم ، وحينما سئل عن الطريقة التى يود أن يدفن بها أجاب بأنه لن يكون موجوداً ليرضى أو لكيلا يرضى عن ذلك ، فإنهم سيدفنون جسده بعد أن تكون الروح قد فارقته . وتناول سقراط السم وشربه حتى الثمالة ، وأخذ يسرى فى أوصاله ، وما أن أتم السم دورته حتى صعدت روحه بين عويل تلامذته وبكائهم الشديد . وكان آخر ما نطق به هو ما أوصى به أقريطون بوفاء دين عليه لاسكليبوس ،

---

(١) راجع «فيدون» الطبعة الأخيرة ١٩٦٥ الترجمة العربية مع تعليقات .

فلعله أراد حينما وافته المنية أن يتوجه إلى الآلهة بالقرابين لكى توفقه فى رحلته إلى العالم الآخر .

مذهب سقراط ومنهجه :

تبين لنا خلال استعراضنا لمحاكمة سقراط وظروف محنته أن هذه النهاية المحزنة التى انتهى اليها أعظم شهداء الفكر فى التاريخ إنما ترسم صورة واضحة المعالم لمفكر كافح من أجل تثبيت دعائم العلم والمعرفة الحقة والمبادىء اليقينية فى مواجهة السفسطائيين ، وأنه فى غمار كفاحه الطويل كان يلتزم منهجاً معيناً لايحيد عنه بل ظل مخلصاً فى تطبيقه حتى لحظات أنفاسه الاخيرة . فما حقيقة هذا المنهج ؟ ثم بعد هذا ماهو الموضوع أو الموضوعات التى يمكن أن تؤلف فى مجموعها مذهباً سقراطياً معيناً .

أولا : المنهج السقراطى :

إن تحليل المحاورات الافلاطونية المبكرة المعروفة بالسقراطية قد أدى بنا إلى اكتشاف المنهج السقراطى الذى يتألف من مرحلتين هما :

مرحلة التهكم ، ومرحلة التوليد :

(ا) أما التهكم فمعناه أن يبدأ سقراط بتوجيه سؤال إلى محدثه ، وهو فى العادة يختار محدثيه من بين أكبر أبطال ومشاهير أثينا فى موضوع الحديث ، فإذا أراد أن يتكلم عن العدالة نراه يتجه إلى أكبر قضاة أثينا ، وإذا أراد أن يناقش فى الدين والتقوى يختار أكبر أبطال كهنة اليونان ، وإذا أراد أن يناقش فى الرياضة والفتوة يختار أكبر أبطال اليونان فى ألعاب القوى ، ثم يبدأ فى مناقشة هــــذا الشخص المختار فى فنه ، فيسأل « أوطيفرون » مثلا

عن معنى التقوى فى الدين قائلا له : « يا أوطيفرون — إنك رجل تدعو إلى التقوى وتشتهر بالصلاح بين الناس ، فاذكر لى إذن معنى التقوى ، وأرشدنى إلى الطريق الذى — إذا سلكته — أستطيع أن أصبح تقياً » .

وفى هذه المرحلة الأولى نرى سقراط يتظاهر بالجهل والسذاجة ، وكأنه لايدرى من أمر نفسه شيئاً ، وذلك حتى يثير فى نفس مجادله الشعور بالزهو والخيلاء فيحس بأنه أعلى منزلة من سقراط وأقدر فى الرد عليه ، ويتراءى له سقراط فى هذه اللحظة كرجل ضعيف النظر ضحل التفكير . ولكن شخصيته الحقيقية تبدأ فى الظهور حينما يأخذ الخصم فى الإدلاء بآراء سقيمة غير متناسقة . وسرعان مايتناول سقراط — فى حرية لاذعة — مايعرضه الخصم من تعريفات للموضوع . حتى يشعر الخصم بأنه غير قادر على أن يستمر بعد ذلك فى مناقشة سقراط فيكتفى بأن يتلقى منه مايريد هو أن يلقيه إليه ، وأن يقف منه موقف الطالب من أستاذه ، ويشبه اليونانيون هذا الأسلوب السقراطى بسلوك نوع من الأسماك (١) يشل حركة من يلمسه ، ومعنى ذلك أنه يفحم الخصم ويشل حركته فى الجدل (٢) . ولو أن الخصم يثور تدريجيا أثناء الحديث ، ولكن سقراط يبذل جهداً متوصلا لكى يمسك بزمامه حتى لايثور ثورة قاطعة فيخرج عن قواعد المناقشة .

هذه هى إذن مرحلة التهكم ، وهى بمثابة أداة عقلية لتنقية الجو الفكرى عند اليونان مما أذاعه السفسطائيون من شك وهدم للعقائد ، وبذلك تعد هذه المرحلة الأولى خطوة كان لابد منها لتطهير النفوس ، وكشف

---

(١) La Torpille : وهو نوع من السمك يوجد تحت رأسه موضع أو غدة تصدر عنها تيارات كهربائية قوية تشل يد من يحاول الإمساك به وتقتل الأسماك الأخرى (راجع لاروس) .

(٢) مينون ٧٩ هـ .

حجب السفسطة عن معدنها الثمين . وعندما ينتهى سقراط من تطهير نفس خصمه من المعارف المشوهة التى تلقاها فى المجتمع بالممارسة أو عن طريق تأثير أقرانه ، يبدأ مرحلة جديدة وهى التوليد .

(ب) وفى مرحلة التوليد نرى سقراط وهو يعيد بناء المعرفة على أسس جديدة ، بعد أن طهر نفس محدثه من الأوهام والآراء المزيفة . وقد قيل إن سقراط ـ باستعماله لأسلوب التوليد ـ كان يمارس فكريا الصناعة التى كانت تزاولها والدته ، إذ أنه هو أيضاً كان يولد الأفكار من نفوس محدثيه . ومعنى هذا أن هذه الأفكار كانت موجودة فى فطرة الناس ، أى أن الاطفال يولدون وفى نفوسهم العلم الفطرى . فالعلم عند سقراط ـ وكذلك عند أفلاطون . أولى سابق على التجربة Apriori ، ويقتصر أثر التعليم فى المدرسة أو الجدل فى السوق على إيقاظ النفس ، فيذكرها بهذه المعانى الفطرية التى كانت موجودة فيها قبل ميلادها الأرضى ، وكانت قد حصلت عليها من عالم آخر وهو عالم المثل كما سيقول لنا أفلاطون فيما بعد . فالتعلم إذن ليس إلا تذكر . وأما أساليب الجدل المختلفة فهى التى تساعدنا على استرجاع المعانى ، وهذا هو معنى توليد سقراط لأفكار محدثيه .

ويعطينا أفلاطون مثلا لذلك التوليد فى محاورة مينون : فأمامنا صبى لا يعرف الهندسة أو الحساب ، ويبدأ سقراط بتوجيه الأسئلة إليه فيستفسر منه عما إذا كان لم يذهب إلى أى مدرسة فيجيب الصبى بالنفى ، ثم يحاول سقراط أن يستخرج من هذا الصبى ـ شيئا فشيئا ـ قواعد هندسة إقليدس ، وينتهى من ذلك إلى إثبات أن علم الهندسة وسائر العلوم الأخرى إن هى إلا معارف تلقتها النفس فى حياة لها سابقة على هذه التجربة . ودليله على هذا أن مينون لم يذهب إلى أى مدرسة ؛ ومع ذلك فقد استطاع أن يشير إلى

قضايا هندسية لم يكن يعرفها إلا الذين يتلقون العلم فى معاهد التعليم ، ولما كان هذا الفتى قد حرم من التعليم فى أى معهد وذلك لرقة نشأته ، فإن الذهن ليبادر حقاً إلى الاعتراف بأن مصدر علم الفتى بالهندسة لابد وأن يكون سابقا على التجربة ، وأن العلم الذى نتلقاه فى المعاهد ليس جديدا بالمرة بل هو علم فطرى ، إذ يكفى أن نوقظ النفس بأسئلة مرتبة ، حتى تتذكر المعانى التى سبق لها إدراكها فى عالم آخر ، وهذا هو معنى التوليد السقراطى . وبهذا يلتئم المنهج السقراطى : تهكم فتوليد .

ثانيا : المذهب السقراطى

أما من حيث الموضوع فإنه ـ على مايذكر ـ لايمكن تحديد مذهب معين خاص بسقراط ، وقد حاول المؤرخون أن يقسموا المحاورات الأفلاطونية إلى ثلاثة أقسام ؛ القسم الأول منها يشتمل على مايسمى بالمحاورات السقراطية ، أى تلك التى تتأثر بطريقة مباشرة بآراء سقراط ، ولكننا حتى فى نطاق هذه المحاورات السقراطية لانستطيع أن نجد حداً فاصلا يميز بين ماهو لسقراط بالضبط وما هو لتلميذه أفلاطون ، ولهذا فإننا نعتقد أن أهم شىء كان لسقراط الفضل الأكبر فيه ، وفى تثبيت دعائمه ، هو ذلك المنهج الذى أشرنا إليه . وبالإضافة إلى هذا فإن سقراط حاول أن يقيم الكليات ، وأن يضع الحدود والتعريفات ، وعلى الأخص فى ميدان الأخلاق ، وقضى حياته كلها محاولا بناء العلم اليونانى . فوضع القواعد والقوانين الكلية فى جميع ميادين المعرفة على صورة تعريفات . ونحن نرى سقراط فى كثير من مواقفه الجدلية يحاول تعريف الأشياء سواء كانت بسيطة معروفة لدى الجميع أو معقدة ، وهو يبدأ من السهل إلى المعقد . ويلاحظ من ناحية أخرى أن تعريفات سقراط هذه كانت بداية الطريق إلى وضع المنطق عند أرسطو بعد أن مر

بمحاولات أفلاطون الجدلية وقسمته الثنائية .

واسقراط - كما تصور لنا محاورات الشباب لأفلاطون - نظرية فى الفضيلة متضمنه فى تعريفه لها ، وكذلك نظريته فى العدالة فى إطار تعريفه لها وأيضا نظريته فى التقوى ، وفيها تعريف للتقوى . هذه النظريات فى مجملها ترد على مذهب السفسطائيين وتهدم دعواهم فى أن الحق الأقوى وأن المعرفة نسبية ، فالتعريف يؤكد كلية المعرفة ، وضرورة قضاياها المطلقة . وثمة أمر هام أشار إليه سقراط وهو خلود الروح ، ففى محاورة فيدون يتحدث سقراط عن هذا الخلود فى أرفع العبارات وأسماها . ويشير إلى أن هذا الخلود هو ثمن حياة النفس الفاضلة على سطح الأرض ، وأن هذه النفس حينما تغادر الجسد سرعان ماتغمرها السعادة الدافقة لأنها ستحيا إلى جوار الآلهة فى العالم العقلى .

فكأن السعادة عند سقراط ليست فى هذه الدنيا ، ولكنها فى عالم عقلى لايمكن التسليم بوجوده إلا إذا سلمنا بخلود الروح ، وهذا هو المدخل إلى نظرية أفلاطون فى المثل ، أى هذا هو الطريق المعبد الذى سيسلكه أفلاطون حينما يتكلم فى صراحة عن انطلاق النفس من محبسها الأرضى ، من كهف عالم الحس وصعودها إلى المستقر الأعلى ، أى عودتها إلى العالم الروحانى الأمثل الذى هبطت منه لتحل فى البدن .

ولقد اتضح لنا إذن كيف أن سقراط هو المقدمة التى لاغنى عنها كمدخل لدراسة مذهب أفلاطون ، أو هو من ناحية أخرى حلقة لابد منها لربط تاريخ الفكر اليونانى أو بيان استمراره عبر التاريخ من منبعه الأصلى فى بلاد اليونان إلى مصبه فى العالم الهلينى .

فإذا ملنا الآن إلى ضرورة وجود شخصية سقراط ، كحلقة ربط بين مراحل تطور الفكر اليوناني ، فإننا نكون بذلك قد وجدنا تفسيراً لقول بعض المؤرخين بأنه مهما يكن من أمر سقراط ، سواء كان شخصية حقيقية عاشت في المجتمع الأثيني ، أم شخصية خرافية ، فإنه لامناص لنا ونحن ندرس تطور الفكر اليوناني ، لامناص لنا من أن يكون ثمة « سقراط » .

الفصل الثالث

المدارس السقراطية الصغرى

تبين لنا فى الفصل السابق كيف أن سقراط لم تكن له مدرسة خاصة (١) ومذهب واضح المعالم يلتف حوله التلاميذ والاتباع ، وقد اكتفى فيلسوف أثينا الكبير بأن يلتقى بالجماهير فى السوق وفى الملعب وفى ساحة المحكمة وفى المعابد وفى كل مكان ليحمل على السفسطائيين ويخلص الفكر والاخلاق من هجومهم الشديد على أسس المعرفة وتقويضهم لصرح الفضيلة . وتكاثر حوله المعجبون والأتباع والتلاميذ (٢) ، نذكر منهم إكسانوفان وغيره ، وظهر من بين هؤلاء من أسس مدارس فلسفية متأثرة بالروح السقراطية . ولما كان هؤلاء الفلاسفة قد نشأوا فى وسط يموج بأفكار الإيليين والسفسطائيين والفيثاغوريين وغيرها من المذاهب التى أذاعها فلاسفة اليونان قبل سقراط ، لهذا فقد حاولوا أن يربطوا بين هذه المذاهب والتعاليم السقراطية، ويعد أفلاطون - وهو السقراطى الكبير - أبرز من نجح فى هذه المحاولة على الإطلاق . وقد ظهرت شخصيات سقراطية أقل حظا من أفلاطون من حيث عبقرية الفكر وذيوع الصيت وغزارة الآثار ، وقد اصطلح مؤرخو الفلسفة على تسميتهم بصغار السقراطيين ، نذكر من بينهم ثلاثة أشخاص كانت لهم ثلاث مدارس هى :

---

(١) ورد على لسان سقراط فى محاورة «دفاع سقراط» لأفلاطون ٣٣ - ا ب أنه لم يؤسس مدرسة للتعليم .

(٢) (م - س) ٢٣ د ، ١٣٤ .

المدرسة الميغارية. ومؤسسها إقليدس الذى ربط بين آراء سقراط وتعاليم المذهب الإيلى ، ثم المدرسة الكلبية ومؤسسها انتستين الذى تأثر بجورجياس السفسطائى ، وأخيراً المدرسة القورينائية ومؤسسها ارستبوس ، وقد تأثر بالسفسطائى بروتاغوراس .

١ — **المدرسة الميغارية** (١) : لانعرف على وجه الدقة تاريخ حياة اقليدس مؤسس هذه المدرسة . وكل ما وصلنا عنه بهذا الصدد أنه كان إيلى المذهب قبل أن يلتقى بسقراط ويلازمه . وأنه كان أكبر تلامذة هذا الأخير سنا ، ويقال إنه بعد موت سقراط عاد إقليدس إلى موطنه وهناك استقبل رفاقه من تلامذة سقراط الذين فروا من أثينا مخافة الاضطهاد بعد مأساة أستاذهم ، وقد أسس إقليدس مدرسته فى وطنه ميغارى ويظهر أنه ظل مخلصاً للمبادىء الرئيسية فى مذهب بارمنيدس ، فاعتقد أن الوجود واللاوجود واحد وأن الحركة ممتنعة ، وسمى هذا الوجود « الواحد » « الخير » ، وطابق بينه وبين الله والعقل ، ورفض إثبات طرف مضاد للإله الواحد ، فليس ثمة ضد للوجود إذ الوجود واللاوجود شىء واحد ، والفضيلة أيضا لا كثرة فيها فهى شىء واحد كالوجود .

وإذن فمذهب إقليدس مذهب إيلى فى أساسه ومتأثر بالأخلاق السقراطية . وليس صحيحا أن المدرسة الميغارية ناقشت فكرة وجود مثل متكثرة على مايرى أفلاطون إذ أن هذا الرأى يتعارض مع القول بالوحدة الشاملة الساكنة التى تنتفى معها أى كثرة .

The Megaric School (١)

الخلف وأخذوا يظهرون المهارة فى صياغة الأغاليط والحجج التى لا جدوى من ورائها ، فأعادوا بذلك سيرة زينون الإيلى . واشتهر من بينهم بهذا النوع من الجدل تلميذ لإقليدس من ملطية قيـــل بأنه كان أستاذاً لديموستين خطيب أثينـا المشهـور ، وأنه انتقد أرسطـو . وكذلك عرف بهذا الجـدل من بـين تلامذته ديدروس كرونوس الذى عاد يؤكد كـأستاذه موقف الإيليين من حيث القول بامتناع الحركة والتغير .

أما **ستلبو الميغارى** (٣٨٠ — ٣٠٠ ق. م) فقد عاش فى أثينا فترة طويلة ونفى منهـا لموقفه العقلى من الدين ، ويعد ستلبو أبـرز رجال المدرسة الميغارية بعد إقليدس ، وقد تابع الطريقة الجدلية للمدرسة ، وكان له موقف اختص به فى ميدان الأخلاق إذ أنـــه فضل اللذة العقليـة عـلى اللذة الحسية وبذلك مهد السبيل لقيام الأخلاق الرواقية عند تلميذه زينون الرواقى .

٣ـ المدرسة الكلبية

ولد انتستين مؤسس المدرسة الكلبية فى أثينا (٤٤٥ / ٣٦٥ق. م) وتتلمذ فى مطالـع شبابه على جورجياس السفسطائى ، ولم يلبث أن مارس مهنة التعليم كما كان يفعل السفسطائيون ، وظل على هذا النحو حتى التقى بسقراط ، فأصبح تابعه المخلص وتلميذه الوفى ، وقـد كان يعد نفسه الوريث الروحى لسقـراط وكان أفلاطـون يضمر الاحتقار لانتستين ويبالغ فى انتقاده فهاجمه الأخير فى كتاب أسماه « ساثون » فانبرى أفلاطون للرد عليه فى محاورة « أوثيديموس » .

ويبدو على الأرجح أن هـــذه المدرسة استعارت اسمهـا من تسمية المكان الذى أنشأها فيه مؤسسها . فقد أقامهـا أنتستين فى ملعب رياضى كان يشرف

عليه « هرقل » وكان يسمى « كينو سارجيس » (١) ، وفى رأى آخـــر أن تسمية المدرسة ترجع إلى أسلوب الحياة التى كان يمارسها تلاميذ المدرسة وعلى الأخص ديوجين الكلبي .

ولأنتستين عدة مؤلفات ، وصلتنا منها مقتطفات موجزة ، ومن هـــذه المؤلفات « The Heracles » (٢) وفيه يمجد المثل الأعلى الكلبي فى الحياة ، ويشيد بالاعتماد على النفس واحتمال المشقات ، والعمل المتواصل وبذل المجهود الشاق . وفى « بوليطقوس » يهاجم الديمقراطية ، بينما يشدد الحملة على الطغيان فى « أرخلاوس » . أما فى رواية « سيروس » التهذيبية فإنه يحض على حب بنى البشر ، ويتابع دعـواه الإنسانية فى « ألسيبادس » حيث تراه ينتقد بشدة الميول الانانية والأثرة الممقوته .

ويؤخذ على مدرسة أنتستين أنها لم تكن تهتم بما ليس له علاقة بالحيـــاة العملية ، وبذلك أهمل اتباعها كل مايتصل بالعلم ، ولم يعيروا الابحاث العلمية أى اهتمام إلا بالقدر الذى تفيد به فى العمل ومن ثم فقد احتقروا الفن والمعرفة والرياضيات والعلم الطبيعى ، واستخدموا التعريف الارسطى بطريقة يستحيل معها قيام أى علم حقيقى .

وتصدى أنتستين لنظريـة أفلاطون فى فى المثـــل فانتقدها بشدة ، وأكد — مثل الرواقيين المتأخرين — أن الافـراد والجزئيات المحسوسة التى تقـــع تحت إدراكنا الحسى ، هى وحدها الموجودات الحقيقية ، وليست المثـــل المجردة ، بل إن كل موجود جزئى له اســـم خاص به ينطبق عليه وحده ولا يشترك معه فيه آخرون ، فإنه من غير المعقول أن نضيف إلى الموضوع محمولا

---

(١) المقطع الاول فى هذا اللفظ معناه باليونانية « الكلب »

(٢) أى « الهرقليات » نسبة إلى « هرقل » .

مغايراً له ، إذ أن المثال الأفلاطونى حينما نطلقه على أفراد كثيرين ، فإننا بذلك نضعه موضع المحمول بالنسبة لكل « فرد » كوضوع له ، وعلى هذا فقد رفض أنتستين فكرة التعريف التى تتضمن الخصائص المشتركة للموضوع وذهب إلى أن الموضوع المفرد قد يبدو لنا مركباً ، ولكن هذا التركيب ناتج من تعدادنا لمكونات هذا المفرد ، وعلى هذا فالموجود المفرد أو الجزئى لا يمكن أن يعرف بل من الممكن فقط أن يقارن بغيره من الجزئيات المشابهة له ، وتمشيا مع هذا الرأى الذى استقاه على الأرجح من فيثاغورس ، نجده يقرر أن الإنسان لا يستطيع أن يناقض نفسه ، فحينما يقول بأشياء متعددة فإنه إنما يشير بالفعل إلى أشياء متعددة ومتمايزة موجودة فى الواقع على هذا النحو إذ الالفاظ المختلفة التى تسمى بها الاشياء لابد من أن يكون لها مقابل فى الخارج أى موجودات منفصلة متكثرة .

وفى ميدان الاخلاق نجد أنتستين يحاول أن يقتدى بسقراط وبشخصيته المستقلة وبحثه عن الفضيلة ، ولكنه ينحو منحى ساذجاً سطحياً نتيجة لضحالة أسلوبه وضآلة محصوله العلمى ، فقد اكتفى بالقول بأن الفضيلة خير والرذيلة شر ، أما غير ذلك من موضوعات علم الاخلاق فلا معنى لها عنده . ولما كان خير الإنسان يكمن فى كل ما يتعلق بطبيعته كإنسان ، وهو تراثه العقلى والروحى ، لهذا فإنه يرى أن أى شىء آخر كالحظ والشرف والحرية والصحة والحياة نفسها . هذه كلها ليست شرا فى ذاتها ، وأما اللذة فإنها إذا سيطرت على الإنسان أفسدته . فهى إذن شر محقق ، وعلى العكس من ذلك فإن العمل وبذل المجهود يعلمان الفضيلة . وقد صرح انتستين بأنه يفضل الجنون على أن يقع فريسة للشهوات . ولهذا فإنه جعل حياة « هرقل » وكفاحه وجهده المتواصل ونشاطه الدائب ، مثلا أعلى لمدرسته ، كما ذهب إلى أن الحكمة هى مصدر الفضيلة ، لأنها فى جوهرها تقدير حقيقى لخير

الإنسان ، وإنه ولو أن الفضيلة يمكن تعلمها إلا أنها لا تحتاج إلى علم كثير بل إلى الممارسة والعمل ، ولكى نحصل عليها لن نحتاج الى أكثر من شجاعة سقراط (١) ، وبالفضيلة نحصـــل على السعادة ، تلك التى تتمثل فى استقلال النفس وسموها وطمأنينتها وتحررها من الرغبات والانفعالات ، ويفخر أنتستين بأن قناعته واكتفاءه بالقليل هما مصدر غناه المطلق ، وذلك رغم رقة حاله ووضاعة مسكنه .

واتساقاً مع هذه الرغبة فى التحرر من أغلال الرغبات ، وكل ما يتصل بها من مطالب مادية ، نادى الكلبيون بالعودة الى الطبيعة ، ومجدوا الحياة الفردية المنعزلة ، ورفضوا كل صور الحياة الاجتماعية المشتركة ، وساووا بين الناس على هيئة المستجدين ، يرتدون شريطاً من رث القماش ، مكتفين بالنزر اليسير من الطعام ، متخذين من الهواء الطلق مأوى لهم ؛ وبذلك أفلحوا فى ترويض أنفسهم على التقشف والحرمان وتحمل المشقات ، واحتمال ألوان السباب المقذعة ، واحتقار الجمهور الشديد لهم ، لوضاعة مظهرهم واستهانتهم بالرأى العام واستهتارهم بالتقاليد المرعية وعقائد السلف . ولم يكن « الكلبى » ليكترث بالحياة أو يتعلق بها ، بل كان يفضل عليها الموت مختاراً ، ولا فرق عنده بين الحرية والعبودية التى تواضع عليها الناس ، فالرجل الحكيم سيد نفسه دائماً . يشعر فى قرارة نفسه بالحرية حتى ولو كان مستعبداً . والحياة المدنية غير ضرورية للحكيم فهو يعتبر العالم كله وطناً له ، وكذلك فإنه لا ضرورة فى نظرهم لإقامة حكومات وطنية محلية ، بل الجنس البشرى كله « قطيع » واحد يحيا أفراده معاً فى سلام حسب الطبيعة ، لذلك نددوا بالحرب وأشادوا بالسلام .

---

(١) راجع ديوجين اللائرسى « حياة وآراء الفلاسفة » II, VI (ف س)

وكان الكلبيون يقولون بوجود إله واحد لاشبيه له ، لايحده البصر ، أما تلك الآلهة المتعددة التى كان يؤمن بها اليونانيون ، فقد كانت فى نظرهم من صنع البشر الذين اتفقوا فيما بينهم على القول بوجودها ، وإن كانت فى حقيقة أمرها غير موجودة . وأما العبادة الحقة فى نظرهم فإنها ليست سوى ممارسة الفضيلة ، فهى التى تجعل من الرجل الحكيم أثيرا عند الألوهية ، وعلى هذا رفض انتستين وأتباعه جميع الطقوس والمراسم الدينية ، وسفهوا معتقدات مواطنيهم وأديانهم وسخروا من النبوات ، وعرضوا بالمعابد وكهنتها ، ورفضوا ما يقول به رجال الأديان من أنه يوجد بقاء بعد الموت .

وعلى الجملة فإن الكلبيين كانوا يربطون بين النظر والعمل ، ويحتقرون الثقافة العملية والعلم النظرى . وكان انتستين — على حد قول أفلاطون — « أبرز رجال هذه المدرسة ، وإنه وإن كانت شخصيته لا تثير فى النفس الرضا والقبول إلا أنه لم يكن موضع تحقير كغيره من تلامذته ، بينما نجد تلميذه ديوجين (١) كالطبل الذى لا يسمع غير دقات نفسه » (٢) . والواقع أن أفلاطون كان على حق فيما ساقه من وصف ساخر لديوجين ، ذلك أن هذا الأخير — وقد خيل إليه أن أتباع المدرسة لا يمارسون التعاليم الكلبية كما ينبغى — اندفع هو إلى المبالغة فى ممارسة نتائجها العملية ، فرفض أن يجعل من نفسه الحكيم أو الطبيب الذى يعالج أمراض المجتمع ويرشد الناس إلى الفضيلة ، بل فضل أن يكون « كلبا متوحشا » فسمى نفسه « بالكلب » ، وجعل شعاره فى الحياة أن يعيد صياغة القيم الشائعة بين الناس (٣) ، ورأى

(١) Diogenes of Sinope المتوفى ٣٢٤ ق. م.
(٢) محاورة فيليبوس لأفلاطون فقرة ٤٤ ب .
(٣) ديوجين « حياة وآراء الفلاسفة » VI, 20

أن النوع الإنسانى يجب أن يجعل من حيـــاة الحيوان مثلا يحتذيه ، وأمعن فى السخرية اللاذعة من الثقافة والعلم ومن الناس ، وذاعت شهرته عن طريق هذا السلوك المستهجين ، لا عن طريق كتاباته وأشهرها مؤلف أسماه « القط البرى المتوحش » .

وقد أمضى ديوجين شطراً كبيرا من حياته فى أثينا وكورنثا ، ويقال إنه التقى بالإسكندر الأكبر ، فلم يشعر بالهيبة فى حضرته ، بل قابله مقابلة الند للند لاعتداده بنفسه ، وشعوره باستقلال شخصيته .

وكان لديوجين تلميذ من طيبة يدعى كريتس (١) . ولكنه كان على عكس أستاذه ، يفيض شفقة وعطفا على الناس ، فأحبوه وقدروه ، وكان يملك أكبر ثروة فى طيبة ، ولكنه تبرع بها لمواطنيه ، وآثر حياة الكلبيين المتقشفة ، وكان يقرض الشعر ، وله قصيدة يمجد فيها المثل الأعلى للحيـاة الكلبية التى يجدها الكلبي فى حال الفقر .

ويلاحظ أن المذهب الكلبي عاد إلى الظهور فى أوائل القرن الأول للميلاد ، واقترب كثيرا من الرواقية بعد أن أغفلت الرواقية الجانب العلمى من آرائهـا واحتفظت بالجانب العملى الذى سبق أن استعارته من الكلبيين ؛ وقد ساعد على إحياء المذهب الكلبي عوامل الانهيار التى ظهرت فى الدولة الرومانية حينذاك . وكان « سنيكا » أول من أشار فى كتاباته إلى الكلبيين فى تلك الفترة ، فقد امتدح « ديمتريوس » أحد الكلبيين المعاصرين له . وقد ظهر غير ديمتريوس هذا كلبيون آخرون ، وظلت المدرسه قائمة إلى القرن الخامس الميلادى ، وربما حتى القرن السادس ، بعد أن اندثرت جميع المدارس الفلسفية باستثناء الأفلاطونية

Crates of Thebes (1)

وكان للكلبيين تأثير كبير على الفرق الدينية التى اختارت حياة التقشف والزهد فى متاع الدنيا . وربما استمدت فرقة « الملامتية » (١) الإسلامية بعض تعاليمها ومظاهر حياة أفرادها وسلوكهم الخشن بين الناس ، من المذهب الكلبى .

٣ — المدرسة القورينائية

مؤسس هذه المدرسة أرستبوس القورينائى ، ويقال إنه كان أكبر سنا من أفلاطون (٢) ، وأنه وهو فى قورينا (٣) درس تعـــاليم بروتاغوراس السفسطائى ، ثم ارتحل إلى أثينــــا حيث التقى بسقراط واتصل به عن كثب ، ولكنه لم ينزع عن نفسه عاداته وآراءه . وبعد محنة سقراط أخذ أرستبوس يمارس مهنة التعليم فى أثينا على طريقة السفسطـــائيين ، وزار بلاط الملك ديونيسيوس فى صقلية ولكنه كان أسعد حظا من أفلاطون هناك ، ثم لم يلبث أن عاد إلى قورينـا ، حيث أسس المدرسة القورينـائية ؛ وتعرف أيضاً باسم مدرسة أصحاب مذهب اللذة (٤) ، وقد انضم إليه حفيده من إبنته واسمه أيضاً أرستبوس ، لذلك فقد اختلطت آراء الجـــد مع آراء الحفيد وأصبح من غير الممكن التميز بين آراء كل منهما . وبالإضـافة إلى هذا فإننا لا نجد من الأسانيد الموثوق بهـا ما يؤكد صحة ما وصل إلينا من تعاليم ارستبوس . فكل ما لدينـا بضع فقرات فى كتاب ديوجين ، حيث يشير إلى

---

(١) راجع « الملامتية والفتوة والتصوف » تأليف الدكتور أبو العلا عفيفى ، سلسلة الجمعية الفلسفية المصرية .

(٢) ديوجين . . II, 85

(٣) بلدة فى إقليم برقة (ولاية ليبية) تعرف حاليا باسم (شحات) .

(٤) Hedonistic School

مؤلفات المدرسة (١) ومعظمها مشكوك فى صحته، وكذلك نجد إشارات فى محاورة فيلبوس التى يتنـــاول أفلاطون فى مقدمتها مشكلة اللذة وأنواعها. ويشير إلى آراء أرستبوس ويرد عليها (٢). ونجـــد أيضاً بعض نصوص فى محاورة تيتاووس (٣)، وفى الجمهورية، وفى الأخلاق النيكوماخية لأرسطو. على أننا نستطيع مع هذا أن نقبل صحة بعض هذه النصوص — خصوصا ما كان يشير منها إلى مذهب اللذة الذى عرف به أرستبوس - ولو أن أرسطو يذكر لنا أن إيودوكس(٤) الفلكى المشهور هو صاحب مذهب اللذة وليس أرستبوس.

ويلاحظ أن اتباع هذه المدرسة يتفقون مع اتباع المدرسة الكلبية فى فى احتقارهم الثقافة العميقة واكتفائهم من المعرفة بالقدر الذى يؤدى إلى المنفعة المباشرة فى الحياة العملية. والأخلاق عند المدرستين تتمثل فى مواقف ساذجة سطحية. وقد كان ارستبوس — مثله فى ذلك مثل أنتستين — يقيس المعرفة بمقياس المنفعة العملية، فاحتقر الرياضيات لأنها لا تبحث عن النافع أو الضار وكذلك الطبيعيات لأنه لا قيمة جدية لها فى نظره، وكان اهتمامه بمشاكل المعرفة فى حدود تأسيسه لمذهبه الأخلاقى. وارستبوس يتفق مع بروتاغوراس فى أن المعرفة مصدرها الإحساس، وتختلف الاحساسات من شخص إلى آخر بحيث لا يتفق الجميع على أى موضوع واحد للاحساس، وحتى اللغة فإن اللفظ الواحد منها يعبر عن إحساسات مختلفة. وإذن فإدراكنا الحسى يدور فقط حول إحساساتنا، ولكنه لايعرفنا بطبيعة الأشياء كما هى موجودة فى الخارج،

---

(١) ديوجين 86 : 77 , II

(٢) محاورة فيليبوس فقرة ٤٢ د

(٣) محاورة تيتاووس ١٥٢ جـ ، ١٥٥ د

(٤) الأخلاق النيقوماخية لأرسطو ، الفصل الثانى ، الكتاب العاشر .

ولا ينقل إلينا إحساسات ومشاعر الآخرين ، إذ أن الإحساسات تحدث نتيجة لتأثير حركات الموضوع المدرك فى الشخص المدرك لهذا الموضوع فى لحظة معينة . وعلى هذا فإن أي إحساس إنما يتولد من الحركة ، فعندما تكون الحركة خفيفة ينتج عنها شعور باللذة ، وعلى العكس من ذلك فإنه يحدث شعور بالألم عندما تكون الحركة عنيفة متلاحقة ، أما إذا لم تكن ثمت حركة ، أو كانت هناك حركة ولكنها غير مدركة بالحس ، فإننا لن نشعر بأى لذة أو ألم ، والطبيعة تعلمنا أن اللذة مرغوب فيها على الدوام ، وأن الخير يرتبط بالشيء الذى يجلب اللذة ، ويرتبط الشر بما يجلب الألم ، وليست اللذة فى حقيقة أمرها سوى إحساس بعملية طبيعية تحدث فى الجسم . وقد وصل أرستبوس من تحليله هذا إلى القول بمبدئه المشهور وهو أن اللذة هى الخير الأعظم وأنها مقياس جميع القيم على السواء ، هذا ما تنادى به الطبيعة ومن ثم فيجب ألا نعترف بأى عرف أو تقليد ، أو أن يحول بيننا الحياء والخجل وبين الحصول على أكبر قدر ممكن من اللذات . ولم يكن أرستبوس يقصد باللذة مجرد راحة النفس وسكينتها على ما يرى الأبيقوريون - إذ أن هذا النوع من اللذة إن هو إلا مجرد غيبة الإحساس ، بينما اللذة حسب رأيه يجب أن تكون إستمتاعاً إيجابياً ، وعلى هذا فالسعادة عند القورينائيين مصدرها اللذة ، واللذة الحاضرة بصفة خاصة ، تلك التى لا تترك أثراً فى نفوسنا فتتعلق بها وتكون بذلك مصدر شقاء لنا ، فاللذة يجب ألا تكون مرتبطة بالماضى أو بالمستقبل ، لأن الماضى قد ولى وإنقضى والمستقبل غامض غير معروف ، وبذلك يبقى الحاضر ملكاً لنا ، فيجب إذن أن نستمتع به بعيداً عن ذكريات الماضى وإحتمالات المستقبل الغير المؤكدة . ولم يوضح لنا أرستبوس نوع الأشياء أو الأفعال التى تجلب لنا اللذة أو درجات اللذة ؛ فهناك أنواع من الملذات لا نحصل عليها إلا ببذل قدر كبير من الآلام ، غير أنه يشير بعد هذا إلى أن ثمت

ملذات وآلاماً لا تنشأ عن حالات الجسد ، وربما كان أرستبوس فى هذا الإتجاه متأثراً بتعاليم سقراط ، مع ما فى هذا الموقف الأخير من مناقضة صريحة لمبدئه الأول القائم على التصور الحسى للذة كخير أعظم للإنسان ومنتهى سعادته .

والفلسفة أو الحكمة وهى فن الحياة عند أرستبوس هى مقياس الخير واللذة فى حياتنا ، فهى التى توضح لنا كيف نستغل ما فى حياتنا من خير ، وتمكننا من الإنتفاع بكل شىء فى موضعه المناسب سعياً وراء مصلحتنا ، كما وأن الفلسفة تحررنا من الخيالات والإنفعالات التى قد تعترض إستمتاعنا بالسعادة . فالفلسفة إذن أول شروط السعادة .

وإستناداً إلى هذه المبادىء جعل أرستبوس هدفه ـ فيما يختص بقواعد حياته وسلوكه ـ الإستمتاع إلى أبعد قدر مستطاع مع إحتفاظ الفرد برباطة الجأش وتمام السيطرة على النفس . ومع هذا فلم يكن أستبوس بالرجل الذى يتكالب على الملذات خبط عشواء ومهما كانت السبل إليها ، فقد كان يستعمل ذكاءه وعقله وحكمته ، وسيطرته على نفسه للحد من جنون الرغبات لكى يحتفظ بالكرامة وطمأنينة النفس ، فنراه يكيف نفسه حسب الظروف المختلفة ، فيظهر بين الناس تارة فى أسمال بالية وتارة أخرى فى أفخر الملابس حسب ما تقتضيه المناسبات ، وكان فى كل الحالات يبدى كثيراً من العطف والشفقة على الناس . وقد اعتزل الحياة العامة فى أخريات أيامه لكى يحفظ على نفسه سكينتها وإستقلالها .

وقد احتفظ أرستبوس لأستاذه سقراط بالتقدير الكبير ، ويبدو أنه تأثر بالروح السقراطية التى تمجد الحرية الباطنة للنفس ، والتمسك بعزة النفس

وكراسيتها ، والتعلق بالخرافة ، غير أننا نجد مع هذا أن نظرية أرستبوس في اللذة تناقض هذه الروح السقراطية ، بالإضافة إلى موقفه الشكي الذي ينكر العلم والمعرفة ، وكان سقراط قد كرس حياته لتثبيت دعائم المعرفة ودحض دعاوى السفسطائيين الهادمة لها .

وقد استمر هذا التناقض الواضح في تعاليم المدرسة بعد أرستبوس أيضاً وعند حفيده ثم تلميذه تيودورس الملحد الذي رفض الإعتقاد بوجود إله ، وانتهى بالمذهب إلى نتائجه الأخيرة ورأى أن سعادة « الحكيم » هي شعوره بالرضا وطمأنينة النفس ، وبهذا يصبح بمعزل عن المؤثرات الخارجية بحيث تسيطر عليه الحكمة وحدها. وجاء أحد أتباع المدرسة بعد تيودورس ورأى أن مصدر اللذة قد يكون الصداقة أو عرفان الجميل أو الأسرة والوطن ويجب ألا يحجم المرء عن تكريس نفسه لها .

ومن أتباع هذه المدرسة أيضا فيلسوف متشائم يدعى هجسياس (١) كان يحس في أعماق نفسه بتعاسة الحياة فسخط على كل شيء لشعوره باليأس من الحصول على طمأنينة النفس وهدوئها عن طريق اللذة الإيجابية ، ولهذا فقد صرح بأن السعادة ضرب من المستحيل ولا يمكن بلوغها عن طريق اللذة أو غيرها ، ونراه في مؤلف له يذكر قصة رجل يعدد متاعب الحياة وآلامها وما يعانيه فيها من شقاء لا معنى له ولا هدف ، ومع هذا فقد حيل بينه وبين الإنتحار جوعاً حينما وطد النفس على التخلص نهائياً من الشقاء المرير الذي سيستمر وسيتضاعف باستمرار حياته .

ويقال أن هجسياس زار الإسكندرية وألقى فيها عدة محاضرات أوضح

---

(1) Hegesias

فيها مذهبه ، ولم يلبث على أثرها أن ذاعت موجة عارمة من الإنتحار بين الشباب حتى أطلق على هجسياس لقب « مستشـــار الموت » وسرعان ما تنبه المسئولون إلى خطورة هذا المسلك فأصدر بطليموس الثانى أمره بتحريم الإنتحار .

إذن فقد رأينا كيف إنتهى مذهب اللذة المبالغ فيها إلى عكسها أى إلى القضاء على الحياة نفسها ، وكأنها قد سعت إلى حتفها بظلفها .



هذه نظرة مجملة أشرنا فيها إلى الإتجاهات الفلسفية عند صغار السقراطيين تبين لنا من خـــلالها ، أن هذه المدارس كانت تؤمن إيماناً عميقاً بقيمة الفرد وحريته وكرامته وإستقلاله ، وأنها على الرغم من تأثرها بالروح السقراطية إلا أن فلاسفتها لم يتخلوا عن آراء السفسطائيين . وسنرى فى الفصول القادمة كيف تضع الأفلاطونية والأرسطية القيمة الإنسانية للحضارة وللثقافة العقلية موضع الإعتبار بينما يكتفى صغار السقراطيين بإبراز قيمة الفرد جاعلين من ذاته وحدها السند الأول والأخير لحياته ولسعادته .

الباب الثالث

الفلسفة السقراطية

أفلاطون ومدرسته

الفصل الأول

منزلته فى عصره ، حياته ، مصنفاته

١ – منزلته فى عصره وعبقريته :

يحتل مذهب أفلاطون منزلة الصدارة فى تاريخ الفكر الإنسانى فقد كان تأثيره واضح المعالم على مختلف التيارات الفلسفية فيما تلاه من عصور ، وشغل المفكرون أنفسهم عدة قرون فى التعليق على إنتاجه الفكرى وشرح منهجه وآرائه سواء فى الفلسفة أو فى السياسة أو الأدب أو الأخلاق ، ويرجع ذلك إلى خصوبة فكر أفلاطون وعمق آرائه .

١ ـ فإلى جانب النزعة المنطقية الرياضية التى تميزبها أسلوب أفلاطون الفكرى نجد إتجاهاً إلى التصوف ، وإلى ممارسة الحياة الروحية فى أعلى مراتبها : فمن الناحية الأولى نجد أن أفلاطون قد إستخدم المنطق بكل دقة فى ميدان المعرفة وذلك فى أسلوبه الجدلى المنهجى الذى إستخدمه للبرهنة على وجود عالم المثل . وكذلك فقد إستعار الإستدلال الرياضى من الفيثاغوريين وطبق منهجهم الفرضى؛ وتمسك بضرورة دراسة الفيلسوف للرياضيات ولهذا فقد كتب على باب الإكاديمية « لا يدخل هنا إلا من كان رياضياً » .

ومن الناحية الثانيه نجد أنه قد أضاف إلى هذا المنهج المنطق الرياضى إتجاهاً صوفياً عميقاً تلقاه من النحلة الأورفية وتعاليم الفيثاغوريين ، وقد كان لهذه النزعة الروحية العميقة عند أفلاطون أثرها الكبير على المتصوفة فيما بعد سواء منهم المسيحيين أو المسلمين .

ويبدو أن تعاليم الأورفية والفيثاغورية لم تكن المصدر الوحيد لهذه النزعة عند أفلاطون بل يرجع هذا أيضاً إلى طفولة أفلاطون التي إمتازت بالتدين العميق ، ونحن نحس في كتاباته آثار هذه العاطفة الدينية الملتهبة ، ونشوة الحب، والإيمان بالأسرار العميقة التي ترمز إلى وحي الآلهة (١) ولهذا فإنه إتجه إلى البحث عن المثل الأعلى أي عن عالم أسمى فيما وراء عالم الحس ، عالم تنطلق إليه النفس في صفائها وتطهرها ، فكان أن كشفت له التجربة الروحية عن آفاق عالم المثل .

٣ ـ وقد أحس أفلاطون بصعوبة التعبير اللفظي عن هذا الوجود المتعالى الذي يجاوز نطاق التجربة الحسية . ولهذا . فقد لجأ إلى الأسطورة (٢) وإلى الصور الخيالية لكي يفسر بها حقيقة هذا العالم العقلي وأبعاده المثالية ، وكان يشعر في أعماق نفسه بأن العبارات الشاعرية الوصفية التي كان يسوقها لإيضاح حقيقة عالم المثل لن تحقق هذا الغرض على الوجه الأكمل . فقد كان أفلاطون إذن شاعراً بصعوبة التعبير عن مضمون مذهبه لخصوبة الفكرة التي إنتهت إليها تجربته الروحية ، ولأن اللغة ـ وقد وضعت للإشارة إلى الموجودات الحسية ـ لا يمكن أن تصلح للتعبير عن عالم مثالي مغاير لعالمنا الحسي في وجوده وطبيعته .

وقد استند الصوفية فيما بعد إلى موقف أفلاطون هذا واكتفوا

---

(١) راجع P.-M. Schuhle, L'oeuvre de Platon, Lib. Hachette, Paris 1954, P. 6.

(٢) راجع P.-M. Schuhle, Études sur ba Fabulation. Platonicienne, Paris 1947

بالإشارات الرمزية لإيضاح مضمون تجاربهم الروحية . ومع هذا فإن الفكر الأفلاطوني يختلف عن الاتجاهات الصوفية البحتة في أنه على الرغم من اتجاهاته المثالية إلا أنه لم يكن يبتعد كثيراً عن حدود الأسلوب المنطقي والاستدلالات الرياضية ، ومن هنا تبدو حقيقة المشكلة في مذهب أفلاطون ، إذ أنه لم يكن مذهباً وصفياً يرصد تجربة شخصية روحية فريدة ويسجلها فحسب كما يفعل الصوفية ، ولكنه كان يحاول في نفس الوقت أن يدلل برهانياً على صحة تجربته، ويقيم وجود العالم العقلي على أسس منطقية رياضية .

٤ - وثمت أمر هام كان له تأثيره الواضح على التجربة الأفلاطونية ، فعلى الرغم مما كان يبدو من شدة تعطش أفلاطون للمعرفة وتحرقه إلى المثل العليا مما دفع به في طريق التأمل والعزلة والتقشف وسيطرة النفس على البدن ، إلا أنه قد نشأ في بيئة أرستقراطية غرست في نفسه ميلا إلى ممارسة السياسة والمساهمة في شئون الحكم ، لهذا فقد ظهر لديه اتجاه واضح إلى إيجاد نوع من التوازن والانسجام بين النفس والجسد مما ييسر له سبل الاتصال بالحياة العامة ويحول بينه وبين الإغراق في حياة التأمل الخالص ، ومع هذا فإن الفكر الأفلاطوني لم يستطع التخلص من هذا الاتجاه المزدوج إلى النظر وإلى العمل ، أو بمعنى آخر الاتجاه إلى التأمل الفلسفي والعمل السياسي معاً ، فإذا كانت غاية التأمل الفلسفي عنده هي خلاص النفس وتطهيرها عن طريق ممارسة الحكمة . فإن غاية العمل السياسي في نظره إنما تكون في خلق الظروف الصالحة لتربية المواطن اليوناني وذلك عن طريق إصلاح نظم المدينة اليونانية حتى تكفل لها السلامة في الداخل والخارج وسنرى كيف يلتقي هذان الاتجاهان المتعارضان في مذهب أفلاطون .

ب — حياته :

ولد أفلاطون في أثينا سنة ٤٢٧ ق . م ، وكانت أسرته من أعرق الأسر

الأرستقراطية فى المدينة ، فقد كان سولون المشرع اليونانى أحد أجداده . ولم تحمل لنا كتابات المؤرخين معلومات وافية عن طفولته وشبابه المبكر ، غير أنه من المؤكد أن أفلاطون ـ وقد عاصر الفترة الأخيرة من حرب البلوبونيز التى انتهت بهزيمة أثينا وضياع امبراطوريتها البحرية سنة ٤٠٤ ق . م ـ يكون قد لمس بنفسه مدى ما آلت إليه بلاده من اضطراب سياسى وحربى .

أما من حيث تكوينه العلمى والفلسفى، فقد درس فى شبابه الشعر واستطاع أن ينظم القصائد، كما درس العلوم المتعارفة فى عصره ، وأظهر ميلا شديداً إلى العلم الرياضى ثم اتجه إلى دراسة الفلسفة على يد أحد أتباع هرقليطس ، وعندما بلغ سن العشرين اصطحبه شقيقاه أديمونت وأغلوقون إلى سقراط فتعرف عليه وأعجب به . ولما ناهز الثالثة والعشرين من عمره أراد نفر من أهله أن يعينوه فى منصب سياسى خطير ولكنه رفض ماعرضوه عليه وآثر التريث لكى يدرس بعين فاحصة حقيقة الصراع السياسى الذى كانت تحياه أثينا آنئذ ، وكان الحكم بالمدينة يتنازعه نظامان : الديمقراطية والأوليجاركية المستبدة، وفى سنة ٤٠٤ ق.م كان كريتياس Critias وهو من أقارب والدة أفلاطون على رأس حكومة أثينا الثلاثينية ، التى مالبثت أن تخلت عن الحكم لحكومة ديمقراطيـــة ، وهى التى حاكمت سقراط وأدانته مما أثار سخط افلاطون وحزنه ودفعه إلى الشعور بالتشاؤم واليأس من إصلاح الوضع السياسى . ويتردد صـــدى هـذه الحالة النفسية لأفلاطون الشاب فى محاورة جورجياس (١) وسيكون من جراء ذلك ألا

---

(١) راجع محاورة جورجياس ٥١٥ هـ

يرضى أفلاطون عن حكم الطغيان أو عن ديمقراطية بركلين فيتجه بنظره إلى خارج أثينا ليبحث عن نظام سياسى آخر يكون صالحاً لتوطيد دعائم الحكم وتهيئة جو من الاستقرار والنظام ، فنراه يتأثر - إلى حد ما - بنظام الإسبرطيين كما هو واضح فى جمهوريته .

وكان إعدام سقراط وتجرعه للسم من أهم الأسباب التى دفعت به إلى حياة العزلة ثم إلى حياة السفر والترحال فيما بعـــد ، فقد بدأ أفلاطون رحلته الأولى سنة ٣٩٠ ق.م. أى بعد تسع سنوات من وفاة أستاذه ، فاتجه إلى ميغارى حيث زار إقليدس ومكث إلى جواره ثلاث سنوات ، ثم إتجه إلى مصر وشاهد عظمة آثارها واجتمع بكهنة عين شمس فأعجب بعلومهم وعلى الأخص بتقدمهم فى دراسة الفلك ، كما أشاد بما عاينه من استقرار سياسى . ومن مصر إتجه غرباً إلى قورينا فالتقى بعالمها الرياضى المشهور تيودوروس ثم عاد ثانية إلى ربوع النيل ، ولكن الحرب ما لبثت أن نشبت بين أثينا وإسبرطة ، وكان ملك مصر السفلى قد تحالف مع الإسبرطيين ضد أثينـــا - وطن أفلاطون - فاضطر إلى مغادرة مصر عائداً إلى أثينا واستقر بها ، وما كادت تنتهى هـذه الحرب حتى استأنف أفلاطون رحلاته فاتجه إلى اليونان الكبرى (أى جنوب إيطاليا) حيث التقى بأصدقائه الفيثاغوريين ، وما أن سمع به دنيس ملك سراقوصة حتى إستدعاه إلى بلاده ونشأت بينه وبين ديون Dion إبن أخت دنيس صداقة وطيدة . وبعد عودته من هذه الرحلة اشترى قطعة أرض كانت تسمى « بستان أكاديموس » وتقع على مقربة من قرية « قولون » ، وفى هذا المكان أسس أفلاطون مدرسته التى سميت « بالأكاديمية » وكانت هـــذه المدرسة منذ نشأتها عبـــارة عن محراب

لعبادة ربات الفنون (١)، حيث كان تلامذة أفلاطون يؤلفون شبه رابطة دينية، ويحتفلون سنوياً بعيد ربات الفنون مصدر الوحي والإلهام الفني، وقد ظلت الأكاديمية محتفظة بهذا الطابع حتى عصر الإمبراطور جوستيان سنة ٥٢٩ م حيث جرى عليها ما جرى على مدارس الفلسفة الأخرى فى أثينا من إغلاق وتشريد لأفرادها الذين كانوا يمثلون الفكر الوثني بعد انتشار المسيحية واعتناق الأباطرة لها. وكانت المناقشات فى الأكاديمية تدور حول موضوعات الفلسفة والرياضيات والفلك والأخلاق والسياسة.

ولم يقتصر التعليم فيها على أبناء أثينا وحدهم بل سعى إليها اليونانيون - ومن بينهم بعض النساء - من جميع بلاد اليونان والجزر اليونانية، وبعد أن تم لأفلاطون إفتتاح الأكاديمية عاد ثانية إلى مواصلة حيـــاة السفر والترحال فاتجه إلى صقلية سنة ٣٦٦ ق.م تحت إلحاح صديقه ديون، وكان أفلاطون يطمع فى أن يستميل إلى آرائه دنيس الصغير الذى كان قد خلف والده على حـــكم صقلية، ولكن سرعان ما تبددت أحلام أفلاطون، فقبـل أن تطأ أقدامه أرض الجزيرة كان دنيس هذا قد أقصى عن الحكم ونفى خارج

---

(١) Les Muses ربات الميثولوجيا التسع، بنات الإله زيوس، وهن اللائى يشملن الفنون برعايتهن:

ربة الكوميديا	Thalie	ربة الموسيقى	Euterpe
ربة التاريخ	Cloi	ربة الرقص	Terpsichore
ربة المأساة	Melpoméne	ربة الشعر الغنائى	Polymnie
ربة الرثاء	Eratō	ربة علم الفلك	Uranie
ربة البيان	Calliōpe		

البلاد فما أن نزل أفلاطون بصقلية حتى تلقفه أعداء دنيس فسجن ثم أطلق سراحه وعاد إلى أثينا .

ولم يلبث أفلاطون أن أعاد الكرة للمرة الثالثة ، فارتحل إلى سراقوصة تحت إلحاح صديقه ديون بعد أن عاد دنيس إلى الحكم فأحسن الجميع إستقباله ، خصوصاً وأنه كان معروفاً أيضاً بصداقته لأرخيتاس الفيثاغورى حاكم طارنطا ، ولكن إقامته فى صقلية ما لبث أن شابها جو قاتم مؤلم خصوصاً بعد أن فشل فى مصالحة ديون على دنيس الصغير ، وقيام ديون بعد ذلك بتدبير مؤامرة ضد الملك ، فما أن اتضح أمرها حتى نكل أعوان دنيس بديون صديق أفلاطون ، وكان ذلك خلال سنة ٣٥٢ ق.م. وغضب الملك على أفلاطون فاعتقله ووضعه فى سفينة متجهة إلى اليونان ، ولكنه أسر وبيع فى سوق الرقيق ، فاشتراه أحد المواطنين القورينائيين وأعتقه فعاد أفلاطون إلى أثينا ، وأخذ يتابع دروسه ومناقشاته فى الأكاديميه ، وكانت وفاته سنة ٣٤٨ ق.م. أثناء الحرب التى شنها فيليب ملك مقدونيا على أثينا والتى أدت إلى انهيار نظام المدينة اليونانى ، ذلك النظام الذى ظل أفلاطون طول حياته يبحث عن أنجح السبل لتوطيد أركانه وكفالة استقراره وازدهاره .

ج ـ مصنفاته :

يعد أفلاطون أول فيلسوف يونانى وصلتنا جميع مؤلفاته ، ولكننا لا نستطيع أن نجزم بأن كل ما وصل إلينا من كتب تحمل اسم أفلاطون تصح نسبتها إليه . فقد أثبت النقد التاريخى أن ثمت عدة محاورات منحولة نسبت إلى أفلاطون وقد ثبت أنها ليست له ، وعلى هذا فإننا نكتفى هنا بالإشارة

إلى المؤلفات التى تعارف مؤرخو الفلسفة (١) على صحة نسبتها إليه ، أما من حيث تصنيف هذه المؤلفات فقد تمكن العلماء - بعد دراسة أسلوب المحاورات وموضوعاتها - من ترتيبها على هيئة تصنيف زمنى تطورى حسب أطوار حياة المؤلف ، فثمة مؤلفات يرجح أنها حررت فى عهد الشباب وأخرى تم تأليفها فى عهد الكهولة بعد إنشاء الأكاديمية إثر عودة أفلاطون من رحلته الثانية إلى صقلية ، وبعد أن إستقر به المقام فى أثينا منكباً على البحث والدراسة ردحا من الزمن إلى أن قام برحلته الثالثة إلى صقلية ، وأما المجموعة الثالثة فهى من إنتاج أفلاطون الفكرى فى عهد شيخوخته وبعد إنتهاء رحلته الأخيرة إلى صقلية .

أولا : **مؤلفات فترة الشباب** وهى قريبة العهد بأستاذه سقراط ، ولهذا فإن قسما منها يشتمل على صورة حياة سقراط ، وتوجيه الاتهام إليه ثم الدفاع عنه ، وكذلك منهجه فى مواقفه الجدلية مع السفسطائيين مع المشهورين فى كل فن من أهل عصره فى أثينا .

هذه المحاورات هى : « دفاع سقراط » و « أقريطون » ، و « أوطيفرون » ، والمحاورة الأخيرة تدور حول « التقوى » وتعريفها ورأى سقراط فى الدين والتدين ؛ ثم « هيبياس الأصغر » وتتناول علاقة العلم بالعمل ، و « ألقيبيادس » وتبحث فى تطابق العدالة والمنفعة . وفى معرفة النفس الإنسانية ؛ ثم « هيبياس الأكبر فى تعريف الجمال ؛ و « خرميدس » فى الفضيلة ؛ و « لاخيس » فى الشجاعة ؛ و « ليسيز » فى الصداقة ؛ و « بروتاغوراس » إشارة إلى السفسطائى

(١) راجع مثلا — يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص٦٧ — ٦٤ الطبعة الثانية وكذلك E. Brehier, Hist. de La philosophie, Tome 1 - Goldschmidt, Les dialogues de Platôn, paris, 1947.

المعروف بهذا الإسم ، وهى تدور حول الفن الجدلى عند السفسطائيين وفوائده التعليمية ، و « إيون » فى شرح الإليـــاذة ، وفى الكلام عن الشعر على وجه العموم ، و « جورجياس » فى نقد أقوال السفسطائيين وفى بيان خطورة الفن على الأخلاق ، والمقالة الأولى من كتاب « بوليتيا » الذى سماه شيشرون فيم بعد بالجمهورية Res publica ، وهذه المقالة تدور حول « العدالة » وتعريفها .

ثانياً . **محاورات فترة الكهولة** : وهى متأثرة بآراء الفيثاغوريين وهى « أقراطيلوس » ويناقش فيها المشكلة اللغوية ، ونجد فى هذه المحاورة إشارة أولية إلى نظرية المثل (١). ثم «مينون » التى يعرف فيها الفضيلة ويعرض لنظريته فى أن العلم إن هو إلا تذكر معارف سبق أن عاينتها النفس فى حياة سماوية . و « فيدون » ويبرهن فيها على خلود النفس بمناسبة موت «سقراط » . و « المأدبة » ويتكلم فيها عن الحب الإلهى وعن الجمال و « منكسينوس » و « أوتيديموس » ويحمل فيها على السفسطائيين وعلى بيانهم ، و « بارمنيدس » وينتقد فيها مذهب الإيليين ويعرض لأزمة المشاركة ويمحص نظريته فى المثل ؛ والجزء الثانى منها محاولات جدلية على طريقة الجدل الإيلى (٢) ، و « تيتاووس » فى العلم وحده ، وفى الحكم الصادق والكاذب ، و « فيدروس » فى الحب وأقسامه وفى الخلود وفى آراء السفسطائيين . ونجد بعد ذلك التسع مقالات الباقية من الجمهورية وقد كتبت فى أوقات متفرقة ، وفى هذه المقالات يعرض أفلاطون نظريته فى « المدينة المثلى » .

---

(١) (ف.ب)
(٢) راجع جان فال : دراسة حول بارمنيدس .

ثالثاً : **محاورات فترة الشيخوخة** : وهى ذات طابع جدلى جاف ، ومنها « السفسطائى » حيث يتكلم عن الأجناس العليا والوجود واللاوجود ، والفن وأقسامه . وفى « السياسى » يتكلم عن رئيس المدينة ويستعرض مسائل سبق أن أشار إليها فى الجمهورية . وفى « فيليبوس » يعرض للذة ولأنواعها . وينتهى إلى أن الحكمة هى أسمى أنواع اللذة ، وفيها أيضا يشير إلى مشكلة الوحدة والكثرة التى سبق أن تعرض لها فى بارمنيدس ، ثم يتعرض لمشكلة الخليط (١) . التى تجعل من هذه المحاورة همزة وصل بين المحاورات والتعاليم الشفوية لأفلاطون (٢) . وفى محاورة تيماوس يعرض لتكوين العالم الطبيعى وكيف أن الصانع نظم المادة المضطربة Chaos محتذيا المثل . ويجب ألا نخلط بين « تيماوس الطبيعى » فهو كتاب أفلاطون الحقيقى و « تيماوس الروحانى » الذى ينسب خطأ لأفلاطون على الرغم من أنه يحمل الطابع الأفلاطونى المحدث .

وفى محاورة « أقريتياس » الناقصة يتكلم أفلاطون عن المثل الأعلى للمجتمعات الإنسانية . وأما كتاب « القوانين » أو النواميس فهو كتاب جاف الأسلوب ويشتمل على اثنى عشر مقالة ، وبه دستور مدنى وجنائى ودينى ، وهو الكتاب الوحيد الذى لم يشر فيه أفلاطون الى « سقراط » ، وقد ثبت أن أفلاطون انكب على تأليف هذا الكتاب فى الفترة الأخيرة من حياته حتى وفاته .

وهناك بعض كتب أخرى منحولة لاداعى لإيرادها ، وبعض كتب ذكرت أسماؤها ولم تصلنا . ولأفلاطون رسائل خاصة : من أهمها الرسالة رقم ٧ الموجهة الى « دنيس الصغير » حاكم صقلية يشرح له فيها صعوبة العمل الفلسفى ومشقاته .

---

(١) (ف. ب.) .

(٢) (ف . ب.).

د ـ آراء أفلاطون الشفوية :

وبالإضافة إلى هذا الانتاج المدون الضخم ، نجد أرسطو يشير فى الميتافيزيقا إلى « مذهب الأفلاطونيين » ، فى الأعداد والمثل ، وهذا موقف لا نجد فى المحاورات تفصيلات عنه ، ولهذا فقد رجح المؤرخون أن ما نسبه « أرسطو » لأفلاطون من آراء (١) تؤلف فى مجموعها الجزء الشفوى من آراء « أفلاطون » ، لا سيما وأنه كان يفضل الحوار الشفوى على الكلمة المكتوبة والعبارة المركزة أو البحث المرسل المستفيض (٢) ومما يؤيد هذا الرأى أن أرسطو نفسه كان تلميذاً لأفلاطون ، وكان يواظب على حضور مناقشات الأكاديمية ، فهو إذن على علم بالتعاليم الشفوية للمدرسة . وسنرى فى الفصول القادمة كيف أن هناك إرتباطاً وثيقاً بين بعض نصوص الجمهورية وفيليبوس وهذه الآراء الشفوية المنسوبة لأفلاطون والتى سيكون لها تأثير كبير على تطور الفكر الأفلاطونى وظهوره على صورة مذهب الأفلاطونية المحدثة فى مدرسة الاسكندرية وعند الاسلاميين والمسيحيين فيما بعد .

هـ ـ أسلوبه ومنهجه :

يغلب على مؤلفات أفلاطون طابع المحاورة ، وهو أسلوب كان شائعاً فى العصر الذى إزداد فيه نشاط السفسطائيين وسقراط . على أن أفلاطون قد حاول أن يجعل من المحاورة وحدة أدبية تجمع أصول الدراما — كما عرفت عند اليونان — وهى التى تلتزم الوحدة الثلاثية : الزمان والمكان والظروف المحيطة

---

(١) راجع روبان : نظرية أفلاطون فى المثل والأعداد حسب أقوال أرسطو .

(٢) راجع بيرما كسيم شول : ملاحظات على فن التكرار فى محاورة فيدون — مجلة الدراسات الإغريقية ، العدد الثانى سنة ١٩٤٨ ص ٢٧٣ — ٢٨٠ . راجع أيضاً محاورة فيدروس ص ٢٧٤ — ٢٧٧ ومحاورة بروتاغوراس فقرة ٣٢٩ .

بالشخصيات والحوادث . وتتخلل هذه المحاورات مناقشات بين سقراط ومجادليه من السفسطائيين أو معارفه ومخالطيه المشهورين من أهل أثينا فى عصره ، أو أقرباء أفلاطون نفسه . وتتضمن المناقشة عرضاً لمشكلة من المشاكل بالتفصيل على طريقة البحث المستفيض ، وقد يتبع فى بعض الأحايين أسلوب الخطاب الشخصى أو أسلوب الأسطورة . ويتميز أسلوبه فى المناقشة باعتماده على منهج التوليد السقراطى ، ونرى مثالا لذلك فى محاورة « ميمنون » وهو يستعير أيضاً الأسلوب الرمزى كما فى أسطورة الكهف فى « الجمهورية » وفى أسطورة إروس فى محاورة « المائدة » ، ثم يلجأ إلى الأسلوب الرياضى فى وصفه للمثل ، كما هو الحال فى محاورة « فيليبوس » وفيما عرف عنه من آراء شفوية . وبالإضافة إلى تنوع أساليب الكتابة والمناقشة عند أفلاطون نجد لديه معظم آراء المدارس الفلسفية السابقة عليه – فضلا عن تأثره المباشر « بسقراط » ، ومحاولته إدماج تعاليم الأورفية فى مذهبه – فقد أدخل فى هذا المذهب جملة من الآراء المتعارضة : تغير هرقليطس وثبات بارمنيدس وأعداد الفيثاغوريين وعناصر أنباذوقليس وذرات ديموقريطس ، ومذهب أنكساغوراس فى العقل . ولهذا فقد اضطر أفلاطون إلى إتباع منهج التوفيق بين هذه الآراء المتعارضة التى يحشدها فى مذهبه ، ونراها تخضع فى النهاية للطابع العام للفكر الأفلاطونى .

هذه العناصر المختلفة التى تفاعلت فى إنتاج أفلاطون أدت إلى ظهور عدة تفسيرات لمذهبه ، وجعلت من الصعب على المؤرخ أن يطمئن إلى تفسير واحد معين لنصوص أفلاطون . وعلى الجملة فإن مذهب أفلاطون قد تعرض خلال العصور المختلفة لتأويلات وتفسيرات شتى .

و ـ الغاية من الفلسفة :

ولكن الشيء الوحيد الذى يقودنا فى بحثنا فى فلسفة أفلاطون هو مايفترضه أفلاطون نفسه من هدف للفلسفة . ذلك أن العامل الذى يربط بين صور إنتاجه المتعددة هو رغبته فى تحديد مكان الفيلسوف فى « المدينة » ورسالته الأخلاقية والاجتماعية . ولم تكن الفلسفة عند اليونان مجرد مذهب نظرى فحسب ، بل كانت أيضا منهجا فى الحياة العملية لاينفصل عن الحياة الاجتماعية ، والمحاورة الأفلاطونية تصور لنا الحياه وجوانبها .

ماهى إذن الصور التى يقدمها لنا أفلاطون عن الفيلسوف ؟ إننا نجده فى محاورة فيدون (١) يصف الفيلسوف بأنه الرجل الذى طهر نفسه من أرجاس البدن ، والذى يحيا حياة مثالية بعد أن فارقت نفسه البدن وتحررت من أوضاره ، فهو إذن شجاع فاضل لايهاب الموت . وفى محاورة تيتاووس (٢) يصفه أفلاطون بأنه الرجل الفاشل فى علاقاته الإجتماعية ، ولهذا فهو لن يصل أبداً إلى المركز الذى يستحقه فى المجتمع الانسانى ، ويظل دائماً بدون سلطة أو تأثير سياسى فى « المدينة » . أما فى الجمهورية (٣)

---

(١) فيدون ص ٦٤

(٢) تيتاووس ص ١٧٢ ، ١٧٧

(٣) يسترسل أفلاطون فى نهاية الكتاب الخامس وفى معظم فقرات الكتاب السادس من الجمهورية فى تفصيل سمات الفيلسوف وصفاته ، فبعد أن تبين له أن الدولة المثلى لن تتحقق إلا إذا تولى الفلاسفة حكمها ، نجده يتساءل عن الصفات الواجب توافرها فى الحاكم الفيلسوف فيرى :

١ ـ أنه الشخص المحب للحكمة والمتعلق بجميع أنواع العلم والمترفع عن الجزئيات بحيث ينظر إلى الأشياء نظرة كلية شاملة ، وهو أيضا شغوف بتأمل =

« فهو « رئيس المدينة » وحاكمها .

= الأشياء فى ذاتها وكل ما هو أبدى ثابت . وهدفه من ذلك معرفة الوجود الحقيقى ، وكذلك ليس الفيلسوف أقل فى المهارة العملية من غير الفلاسفة .

٢ ـ والفيلسوف ينفر بطبعه من الكذب فهو يجب أن يكون صادقا إذ لاشىء أكثر اتحاداً مع الحكمة من الصدق . ولذا نراه يمقت الباطل ويزداد تعلقاً بمحبة الحق .

٣ ـ وهو يحتقر ملذات البدن ويقبل فى نهم على الملذات العقلية وحياته مثال للاتزان والاعتدال . وهو لايقبل على تكديس الثروة ، فلا يهتم بجمع المال ولا يطمع فى المزيد منه .

٤ ـ ويتصف الفيلسوف أيضا بالكمال الخلقى وسمو العقل وسماحته ، فالأفكار السامية لايمكن أن تصدر عن عقل صغير .

٥ ـ وهو أيضا شجاع فى إبداء الرأى والدفاع عن الحق ولايخشى الموت ويقل تعلقه بهذه الحياة .

٦ ـ يجب أن يتصف الفيلسوف أيضا بالعدالة واللطف ، فلا يكون شرسا جموحا نافرا من الجماعة ظالما صعب المعاملة .

٧ ـ والفيلسوف الحق شخص منظم العمل لايتصف بالادعاء الكاذب والجهل والطمع والخسة .

٨ ـ ويجب أن يكون أيضا سريع التعلم قوى الذاكرة ، نافذ الفهم ، فالذاكرة القوية شرط أساسى للتفلسف ، والنسيان عدو للتفلسف .

٩ ـ وأخيراً يضيف أفلاطون شرطاً يستمده من تأثير الفيثاغوريين فى فلسفته من ناحية دراساتهم الموسيقية ، فيذهب إلى أن الفيلسوف يجب أن يكون ذا مزاج موسيقى منسجم أى أن يكون تآلف فكره شبيهاً بالانسجام الموسيقى الذى نجده فى الألحان .

وعلى هذا فإننا نرى كيف أن الخلق الفلسفى عند أفلاطون ينطوى على الرجولة والاتزان العقلى والسمو النفسى وجودة الفهم وسرعة الإدراك وقوة الذاكرة . ويضيف أفلاطون إلى هذه الصفات كلها شرطاً ضروريا وهو ضرورة =

وفى « القوانين» (١) يتخذ دور المحقق الذى يساعد أهل المدينة على خلاص نفوسهم ، وفى سبيل ذلك يخيرهم بين السجن أو الاعتقـــاد فى آلهة المدينة . وأخيرا فهو الشخص المتحمس أو الملهم فى « فيدروس » (٢) وفى « المأدبة » (٣) على أننــا نجد نوعا من التناقض بين هذه الصور المختلفه للفيلسوف ، فهو من ناحية : الصوفى الذى يهدف — عن طريق التطهر — إلى الخلاص من عالم الحس وأرجاس البدن للوصول إلى نقـــاء النفس التام (٤) ، ومن ناحية أخرى نراه الحاكم العادل والسياسى الذى يهتم بتنظيم شئون عالم الحس ، فكيف إذن يمكن التوفيق بين هذين الإتجاهين فى فلسفة أفلاطون — وأحدهما يشجع على إهمال عالم الحس بل واعتزاله ، والآخر يدعوا المفكر أو الفيلسوف إلى الإهتمام بهذا العالم والتشريع له ، بل يدعو أيضـــا كما هو الحال فى الجمهورية إلى ضرورة الاهتمام بالألعاب الرياضية لتقوية الجسد والاحتفاظ بصحته ؟ . هذه هى إحدى المشاكل الرئيسية فى المذهب .

= إتـاحة الفرصة للفيلسوف لـكى يحصل على تربية صالحة فى نشأته الأولى تجنبه المعاملة الضـارة التى كثيرا ما تجعله يهجر الفلسفة وطلب الحق فى عنفوان شبابه . يقول أفلاطون فقرة ٤٩٩ الجمهورية « والفيلسوف بحكم احتكاكه بكل ماهو إلهى وبكل مايتصف بالنظام والترتيب، يصبح هو نفسه منظما وشبيها بالإله بقدر مايسمح للانسان أن يكون » ويقول أيضـا فى الفقرة ٥٠١ من نفس المحاورة « لايستطيع أحد أن ينكر أن الفلاسفة يكلفون بالوجود الحق وينشدون الصدق وأن خلقهم الذى وصفناه يرتبط ارتباطا وثيقا بالكمال ، وما لم يعهد لطبقة الفلاسفة بالسلطان المطلق فى الدولة فلن تستطيع الدولة ومواطنوها الخلاص من الشر . » ا. هـ.

(١) القوانين فقرة ٩٠٩ ا

(٢) فيدروس ٢٤٤

(٣) المأدبة ص ٢١٠

(٤) نقاء النفس التام أو التطهر Katharsis

والواقع أن أفلاطون كان يجمع فى حياته بين هذين الاتجاهين فقد كان مستشاراً سياسيا للطاغية « دنيس » وكان فى الوقت نفسه يبشر بخلاص النفس من الجسم لإحكام تطهيرها من أرجاس العالم المحسوس . ويبدو أن أفلاطون قد حاول أن يجد حلا لهذه المشكلة فى أسطورة الكهف فى بدء المقالة السابعة (١) من الجمهورية ، فالناس فى هذه الأسطورة مثلهم مثل سجناء منذ طفولتهم يعيشون فى كهف مظلم له فتحة تطل على طريق تمر عليه السابلة مع متاعهم وسلاحهم ، هؤلاء السجناء مقيدون بسلاسل تمنع حركتهم ، وهم شاخصون بأبصارهم إلى جدار الكهف المواجهة لمدخله المطل على الطريق ، ووراء الطريق نار مشتعلة تعكس أشباح المارة على جدار الكهف . ولما كان سجناء الكهف لم يروا حقيقة الموجودات خارج سجنهم ، لذلك فإنهم يعتقدون أن هذه الظلال والأشباح — التى تنعكس على جدار الكهف أمامهم — هى الحقيقة ؛ وعلى هذا فإن العلم الذى يصلون إليه عن طريق هذه التجربة هو علم مبنى على الملاحظة الحسية وحدها ، إذ يشاهدون ظلالا متتابعة تنعكس من الطريق ، فإذا ما فكت سلاسل هؤلاء السجناء فإنهم سيذهلون حينما يخرجون الى الجو الطليق خارج الكهف كما يذهل الجاهل بالعلم والفلسفة ، ذلك لأنهم سيرون الموجودات الحقة وهى المثل التى يرمز لها فى الأسطورة بالمارة على قارعة الطريق . وستعتاد أعينهم شيئاً فشيئاً على هذا الضياء الذى كان يعكس الأشباح المظلمة على جدار الكهف ، وسيكونون قادرين فى آخر الأمر على تأمل انعكاس بريق هذه النار التى ترمز إلى الشمس ، وتقابل الخير فى العالم المعقول . وحينما يصل الطليق إلى إدراك هذا الهدف ، فإنه يكون قد وصل إلى نهاية مطافه فى رحلة الصعود الى قمة الجدل . هذا الشخص الذى

---

(١) فقرة ٥١٤ وما بعدها .

وصل إلى نهاية الرحلة وتجرد من الحس والمحسوس ، يعود ثانية فينزل الى الكهف لكى يثقف ويرشد ويحكم ويسوس من بقى فى الكهف من السجناء . فالكهف إذن فى هذه الأسطورة هو إشارة إلى العالم المحسوس الذى يتعين على الفيلسوف أو الحكيم أن يعود إليه بعد صعوده ليمارس السياسة ، وسيذهل عند عودته إلى الكهف من رؤية الظلال ، كما ذهل قبل ذلك من رؤية الضياء عند صعوده ، وسيحاول أن يغرى بنفر من السجناء على الصعود والتطهر من أدران الحس ، وذلك بتربيتهم تربية علمية تمكنهم من التمييز بين ماهو موضوع للخيال ، وما هو موضوع للادراك الحق . والواقع أن فى كل منا ميلا إلى البقـــاء فى أسفل أو الاستمرار فى ممارسة نسق الحياة التى أعتدنا عليها . فمهمة الفيلسوف على هذا النحو مهمة تربوية فهو يساعدنا على تقوية الجانب المتجه إلى الخير فى نفوسنا وتغليبه على نوازع الشر والميول المضادة للفضيلة . وإذن « فأفلاطون » يقدم لنا حلا حاسما لتلك المشكلة التى أثرناها منذ البداية وهى تدور حول علاقة الفيلسوف بالعمل السياسى والأخلاقى والتربوى فى « المدينة » أى فى عالم الحس .

الفصل الثانى

المعرفة عند أفلاطون

تنصب مشكلة المعرفة على تفسير أسلوب الإدراك الحسى والعقلى للموجودات وفى مذهب كمذهب أفلاطون نجد فعل المعرفة مرتبطا أشد الارتباط بموضوعات المعرفة ، فالنفس حينما تتجه إلى الوجود ـ وهو موضوعها الأول ـ فإنها تدرك الكثرة والتغير فى عالم الحس لأنها مازالت مرتبطة بالبدن ، ولكن هذا الإدراك الحسى الأول لا يكفى وحده لتأسيس معرفة النفس بالعالم ، إذ لا تلبث أن تتوارد عليها ذكريات عما يشابه الموضوع الحسى من وحدات العالم المعقول ، وحينما تتكرر هذه المعارف الذكرية تكون حافزا للنفس إلى أن تتجه إلى طلب المزيد من المعرفة الحقة أى إلى الاقتراب رويدا من عالم الحقائق الذى كانت تحيا فى رحابه قبل هبوطها إلى البدن . وإذن ففعل المعرفة يكون فى نفس الوقت أساساً لحركة صعود النفس التدريجى من عالم الحس إلى عالم المثل ، فتمر النفس على محطات روحية تكون موضوعات لمعرفتها. ويتشكل فعل المعرفة فى هذه المواقف بحسب هذه الموضوعات ، كما سيتضح فى كلامنا عن درجات المعرفة . هذا الطريق الذى تقطعه النفس فى انطلاقها متجهة إلى عالم المثل والذى يتيح لها أن تكتشف آفاقا وسطى جديدة بين المحسوس والمعقول ، ثم أن تكتشف أخيراً عن وحدات العالم المعقول فتصل إلى قمته وتعود ثانية نازلة من قمة عالم المثل إلى كثرة العالم المحسوس هذا الطريق يسميه أفلاطون « بالجدل » .

أولا : الجدل ومراحل سيره :

إذا أردنا أن نتتبع مراحل الجدل فى محاورات أفلاطون فإنه يتعين

علينا أن نستعرض الخطوط العريضة لمسار الفكر الأفلاطونى خلال هذه المحاورات . لقد حاول أفلاطون أن يجمع بين العقل والعاطفة ، فالعقل يبحث عن الحق أما العاطفة فإنها تتجه إلى الجمال لتكشف عنه وتتعلق به .

وفى شتى المحاولات التى بذلها أفلاطون سواء ليصل إلى الحق عن طريق العقل أو ليكشف عن الجمال عن طريق الشعور ، نجد أنه يواجه مزالق تكاد تخرجه عن طريقه ، منها ذلك الاتجاه إلى الغموض خلال موجة حماسه العاطفى الشاعرى وكذلك اليأس الناجم عن الشك ، واصدق مثال على ذلك ما نجده فى محاورتى أوطيفرون وافراطيلوس .

ولكن أفلاطون يكتشف أنه لابد من أن نمضى قدما فى ممارسة شئون حياتنا العملية ، ولن يتيسر لنا ذلك عن طريق التعلق بالحق أو الجمال فحسب بل إن الحياة تتطلب أيضا البحث عن النافع المفيد ، وذلك ما تحتمه ظروف الحياة الانسانية وحكمتها على وجـــه العموم . ممـــا لا يمكن معه إهمال عامل المنفعة العملية والتغاضى عنه بسهولة

ولهذا فإننا نجد الطريقين فى أعماق ظلال الكهف حيث توجـــد إغراءات جديدة ، فنلمس من جهة : ميلا إلى تحطيم الأشباح والابتعاد عنها والخروج الى النيران المشتعلة خارج الكهف ، ومن ناحية أخرى نجد ميلا معاكسا يدفع السجين إلى رفض الخروج ، والتمسك بما اعتاد عليه داخل الكهف من رؤية الظلال ففى ذلك منفعته العملية ، كما عودته التجربة داخل الكهف . وفى خلال هذا الاتجاه الأخير يهتز رباط العقل ويبدو كأن السجين يكتشف الطبيعة الحسية ويلزمها . وعلى ذلك فإننا نجد ما هو حق وما هو جميل — وقد كانا منذ البداية منفصلين عن بعضهما وعن كل ما هو حسى - نجد أنهما يتمثلان فى

صورة ما هو نافع ومفيد ، تلك الصورة التي تكشف عنها التجربة الحسية فيصبح كل ما هو حق — في عالم الحس — جميلا ونافعا ومفيداً .

ولكننا سنرى أن أفلاطون سيرفض الفصل بين الحق والجمال في نطاق العالم المعقول ، وكذلك سيرفض الربط بينهما عن طريق المنفعة ، ومعنى هذا أنه يرفض النظرة الحسية التي تجعل من المنفعة العملية مقياسا لتحديد معالم الحق والجمال ، إذ أنه يقصد الوصول إلى قيم تتحد كلها في معنى الخير .

إننا نتأمل الجميل ونبحث عن الحق ولكننا لا نستطيع الاستمرار في ذلك إذا لم تكن لنا حياة حسية ملموسة . فقد يستطيع كل من الفنان والصوفي والعالم أن يحتقر السلوك العملي وهو عنوان الحياة المحسوسة ، ولكنه مع هذا فانه — أي العمل — يفرض نفسه عليهم ويجبرهم على أن يوجهوا انتباههم إليه .

فمن الأفضل منذ البداية أن نضعه موضع الاعتبار وأن نسلم بضرورته في مرحلة الحياة الحسية وأن نستعد لقبوله في هذا النطاق وحده ، لأننا إذا أغفلناه في حياتنا فإنه سيفرض نفسه علينا فجأة — كما ذكرنا — في جميع نواحي نشاطنا الحيوي . وإذا كان اشتغالنا بالعمل ضرورة تحتمها الحياة العملية فإننا يجب أيضا أن نتعلم كيف ننفصل تأملنا عنه ونتخلص منه ، وربما تخيل البعض أنه من السهل أن نصل إلى هذا الحال ، وذلك بأن نغمض أعيننا ونترك العنان لتأملاتنا ، ولكن هذا لا يعد عكوفا على التأمل الحق بقدر ما هو هروب موقوت ومتعسف من ضرورات العمل . وليس الفكر الأفلاطوني مجرد اتجاه إلى التأمل الهروبي والتحليق الاختياري في سماء اليوتوبيا — كما توهم البعض — بل هو يتطلب تمهيدا طويلا ومجاهدة روحية متصلة وترويضا عنيفا للإرادة وإخضاعا تدريجيا لنزوات البدن ، فلن تتطهر النفس قبل أن تشقى بأنواع مريرة من الصراع مع مطالب

الجسد ورغباته . كل هذه الصور الحيوية التى تعانيها النفس هى التى تشكل خط سير الجدل ، فالجدل ـ كما قلنا ـ ليس مناقشة لفظية فحسب بل هو حياة النفس وخط سيرها فى صعودها إلى المطلق أى إلى قمة العالم المعقول ، والمحاورات الأفلاطونية حينما تصور لنا رؤى أفلاطون عن طريق الحوار أو العرض المتصل أن الشعر المرسل إنما تشعرنا بذبذبات سير الجدل ، فإن كل نقاش فى هذه المحاورات إنما يسجل خطوة إلى الأمام ذات طابع جدلى يترجم عن حركة صعود حيوية للنفس فى طريقها إلى العالم المعقول . وهذا يعنى أن كل محاورة إنما تحكى قصة معاناة النفس المفكرة فى محاولتها للخلاص من عبودية الكهف أى من أسر المحسوس لكى تلتقى مع موضوعها المجرد ـ رياضيا كان أو معقولا ـ وتعكف عليه لكى تصل عن طريقه صعدا إلى الخير بالذات ، قمة عالم المثل .

ولكن كيف تستمر هذه النفس المفكرة فى سيرها الجدلى الصاعد ؟ أو بمعنى آخر كيف يستمر الفكر وكيف يتقدم ؟

ربما ظن البعض أن سير الفكر وتقدمه ـ فى مجال الفلسفة ـ مرهون باستخدام مناهج البحث العلمى المطبقة فى مجال العلوم ، ولكن الواقع أن الفيلسوف إنما يستخدم هذه المناهج كأسلوب من أساليب المران والتدريب العقلى فحسب ، ولا يلبث أن يتجاوزها متجها إلى ذاته فى تأمله الفلسفى ، وفى خضم هذا التأمل ينبثق نوع من الحوار الذاتى الصامت شبيه بما يحدث من حوار مسموع بين شخص وآخر ، وفى خلال هذا الحوار يشتعل الصراع النفسى الكامن فتظهر العقبات وتلوح معوقات جدية قد توقف استمرار هذا الحوار .

وعلى أية حال فان أول خطوة فى الطريق إلى المنهج الفلسفى هى أن يبدأ

الفيلسوف يتجاوز عالم الحس فيضع فرضاً أولياً ، ولو أن العالم يفعل نفس الشيء إلا أن طريقه غير محفوف بالمخاطر كطريق الفيلسوف . ويستمر الفيلسوف في سيره الجدلى طارحاً فرضه الأولى للمناقشة والاستدلال حتى يصل إلى معرفة تامة بهذا الفرض أى بالموضوع .

١ — الجدل والمعرفة :

يتخذ منهج أفلاطون الجدلى صوراً متعدده كالجدل الصاعد والجدل النـــازل والقسمة الثنائية والمنهج الفرضى والتقابل بين الوحدة والكثرة ، فكل هذه إذن صور منهجية تدخل فى سياق المنهج الأفلاطونى (١) ولا شك أننا وصلنا إلى تحديد معالم المنهج الجدلى بعد دراسة تركيب المحاورات الأفلاطونية التى صحت نسبتها إلى أفلاطون وعددها ثلاثة وعشرون محاورة (٢) . ونجد فى فقرة هامة لأفلاطون الخطوط الأولية التى تؤلف تركيب المحاورة ، فهو يقول موجها اللوم إلى الخطباء وإلى الذين يهملون ترتيب أحاديثهم بحسب خطة ومنهج شامل عام « إن كل حديث ينبغى أن يركب كما لو كان كائنا حياً، فيكون له جسم خاص به بحيث لا يكون بدون رأس أو قدمين بل يكون له جذعه الخاص به وأطرافه التى يجب أن ترسم بحيث تتناسب فيما بينها وتتفق مع مجمل الحديث (٣)» ويقصد أفلاطون بذلك أن يشير إلى أن المحاورة يجب أن تكون وحدة متكاملة .

ولعل البعض يتساءلون عما إذا كان من الأجـــدر بأفلاطون أن يسجل

---

(١) راجع V. Goldschmidt, Essai sur le "Cratyle" paris, 1940

(٢) راجع R, Schaerer, La Question Platonicienne, Paris, 1938

(٣) راجع محاورة فيدروس ص٢٦٤

آراءه مباشرة كما فعل أرسطو فتكون مؤلفاته على صورة كتب الفلسفة التى تعرض المذاهب عرضاً مرسلا ودون أن تلجأ إلى أسلوب الحوار ؟

وللرد على هذا التساؤل يجب أن نعرف الغاية الأولى من وضع المحاورات على هذه الصورة والواقع أن أفلاطون قد وضع المشكلات الفلسفية على هذه الصورة الجدلية لكى تكون أداة تدريب على الجدل بصدد كل الموضوعات . ومن ثم فنحن نلمس أن الصورة الجدلية للمحاورات مقصودة لذاتها (١) وهى فى المقام الأول ، وتأتى الرغبة فى الوصول إلى حل المشكلات الفلسفية فى الدرجة الثانية من الأهمية . يقول أفلاطون : « إن المحاورة تحدد موضوعا للدراسة وليس القصد منها الخروج بنتيجة بصدد المشكلة المعروضة ، بقدر ما تجعلنا أقدر على الجدل فى كل الموضوعات . » (٢)

فهدف المحاورة اذن ليس امدادنا بالمعلومات والمعارف بقدر ما تقدمه من مساعدة على التدرب على فن الجدل ، وهذا ما يؤكده أفلاطون فى محاورة بروتاغوراس حينما يتساءل عن السبب فى وضع أحاديث ذات صيغ متعددة حول الموضوع الواحد بحيث يدور المتحدث ويلف حول الموضوع ويضع كثيراً من

---

(١) راجع محاورة « السياسى » Vide Polit., 286 d .

"Pöur ce qui est de l'etude du sujet proposé d'en trouver la solution de la facon la plus aisée et la plus rapide, le raisonnement nous signifie de nous en inquieter en secōnd lieu seulement non en premier mais de placer avant tout et en premiére ligne la méthode méme qui enseigne par espéces . . . ,

راجع Ibid, 285 d .

التحديدات بدون سبب ظاهر، وذلك بدلا من الكلام عن الموضوع بطريقة مباشرة (١).

ولعل هذا هو السبب أيضاً فيما يذكره بعض المؤرخين من أن المحاورات الأفلاطونية تتخذ صورة الدراما كما كانت معروفة فى الأدب اليونانى. ولكن الدراما الفلسفية عند أفلاطون تلتزم حدود المنهج ولا تستهدف المتعة بل هدفها كما ذكرنا أن تكون أداة صالحة للتدريب على فن الجدل، ومن ثم فإن أساس تركيبها هو التوافق أو التناسب القائم بين أجزائها.

ما هى إذن المراحل التى تؤلف فى مجموعها بنية المحاورة. يقول أفلاطون «يوجد بصدد كل موجود ثلاث طرق نستطيع بواسطتها الحصول على «علم» بهذا الموضوع، وهذا العلم هو (الطريق) الرابع وأما الطريق الخامس فيجب أن نضع فيه الموضوع ذاته (أى الموجود) كموضوع المعرفة بوصفه موجوداً حقاً».

الطريق الأول هو الذى تتم فيه معرفة الشىء عن طريق اسمه. وأما الثانى فهو التعريف، والثالث هو الصورة المحسوسة، والرابع هو العلم. ولنضرب لذلك مثلا، فالدائرة هى أولا لفظ الدائرة الذى أنطق به، وهذه هى الطريقة الأولى فى معرفة الشىء، وأما الطريقة الثانية فهى التعريف المؤلف من أسماء وأفعال كقولنا: الدائرة هى التى تتساوى فيها المستقيمات الواصلة من محيط الدائرة الى مركزها، وهذا هو تعريف لهذا الشىء الذى يشير اسمه الى أنه مستدير وله محيط، وأنه دائرى.

---

(١) راجع محاورة بروتاغوراس

Vide. Prot, 354 e.

وأما الطريقة الثالثة فتتعلق بالدائرة المرسومة المحسوسة والتي لا تلبث أن تمحى وتدور حول نفسها ثم تتلاشى ؛ ولكن الدائرة في ذاتها التي تنسب إليها كل هذه الموضوعات لا تنبيء عن شبيه بما قلنا .

وفي المرتبة الرابعة نجد العلم ، والعقل والرأي الصحيح . وإذن فلدينا أربع طرق للمعرفة ، أليست هذه كافية لكي ندرك الموضوع عن طريقها ؟ ويجيب أفلاطون بالنفي ذلك ، لأنه لا بد للفيلسوف المتجه الى المعرفة من أن تتوافر لديه صفات معينة ، منها ماهو عقلي ومنها ماهو أخلاقي . فلابد من أن يكون مفطورا على التعلم بسهولة ، وأن يكون حاصلا على ذاكرة قوية (١) وأن يكون له ميل طبيعي إلى كل ماهو عادل وجميل (٢) وأن يكون بينه وبين الموضوع تجاوب أو تعاطفا (٣) » .

ولكن ما معنى هذا التعاطف أو التجاوب مع الموضوع ؟

يمكن أن نفسر هذا أخلاقياً بالميل النظري نحو الفضيلة ، وهذا يعني عند أفلاطون الاتجاه إلى البحث عن ماهية الفضيلة ، ولكن ليس معنى هذا أن أفلاطون يبحث عن الفضيلة في سائر موضوعات الفلسفة سواء كانت رياضية أو طبيعية أو إلهية بل أنه يعطينا مثالا عن التجاوب بين النفس والأشياء الفاضلة والجميلة ، ويبين أن ثمت ميلا أو تجاوبا بين النفس وموضوعها أيا كان ، كما نلاحظ في ميلنا إلى ماهو فاضل وما هو جميل ، وربما انتهى أفلاطون في محاورته إلى رد الكثرة إلى الوحدة ، وحين ذلك يكون الميل متجهاً إلى ماهية الموضوع

---

(١) م.س — ٣٤٤ أ
(٢) م.س — نفس الموضع
(٣) م.س ٤٤٢ د

الأوحد وهو الخير بالذات ، وهذا هو الهدف النهائي لطريق المعرفة الصاعد ، الذي يبدأ بأسلوب المعرفة عن طريق الدلالة اللفظية أو الأسماء .

ونحن إذا ناقشنا أساليب المعرفة وطرقها – التي سبق لنا ذكرها – فسنجد أن أول طرقها ، وهو الذي يقوم على الدلالة اللفظية ، إنما يستند إلى أساس اتفاقي بحت ، فليس هناك ما يمنع من أن نسمي الدائرة خطا مستقيما ما دمنا نتفق مسبقاً على ذلك (١) وكذلك فإن التعريف وهو تركيب مؤلف من أسماء وأفعال، ينطبق عليه ما ينطبق على الدلالة اللفظية . وكذلك الأمر أيضاً فيما يتعلق بالمعرفة القائمة على الصور المحسوسة ، فنحن نلاحظ أن الدائرة المرسومة ذات صلة وثيقة بالخط المستقيم من ناحية نقطها إذ أن النقطة هي مبدأ الخط ، وحينئذ نجد أن الدائرة المرسومة ستتضمن ما هو ضد لها أي الخط المستقيم ، وهذا يقدح في قيمة المعرفة عن طريق الصور المحسوسة ، فلن يكون لدينا علم كامل بالدائرة إلا في الطريق أو المرتبة الخامسة للمعرفة حيث تنصب المعرفة على ماهية الدائرة أي على الدائرة في ذاتها وهي لا تتضمن أي تضاد (٢) .

أما المرتبة الرابعة من المعرفة وهي المتعلقة بالنفس(٣) والتي تشمل العلم والعقل والرأي الصحيح ، فهي معرفة ناقصة أيضاً .

والمراتب الأربعة سواء كانت متعلقة بالألفاظ أو بالتعريفات أو بالأجسام أو بالنفس فإنها جميعاً تشترك في أنها خارجة عن الموضوع ، فهي

---

(١) الرسالة السابعة فقرة ٣٤٣ ب

(٢) م.س فقرة ٣٤٣ أ

الجمهورية ص ٥٨٥ ب

تقترب من الموضوع وتدور حوله ولكنها لا تنفذ اليه ولا تعرض صورة كاملة له ، بل تقدم لنا نسخة ناقصة منه وصورة غير كاملة عنه لا تنطبق عليه [١] .

ومن ثم فهى لا تؤدى بنا إلى معرفة ما هية الموضوع ، بل تقدم لنا مجموعة من الصفات المتعلقة بالموضوع فحسب ، وهذا ما يحدث فى سير الجدل ، فأسلوب السؤال والجواب فى المحاورة على الرغم من أنه لا يمدنا بمعرفة بعيدة عن ما هية الموضوع إلا أنها تعد مع ذلك معرفة غير كاملة به .

وإذن فقد اتضح أن الطرق الأربعة للمعرفة لا تعطينـــا سوى انعكاسات ناقصة عن الموضوع بحيث أنه لا يمكن لمن يتدرج فى هذه المراتب ويحصل على معرفة بها - أن يصل إلى علم كامل بالموضوع ، وهو ما تحققه المرتبة الخامسة للمعرفة . والحق أن اجتياز هذه المراتب والدرجات وحركة الصعود والنزول فيما بينها هى التى تولد فى نفوسنا العلم الكامل الصحيح ، وليس هذا هو العلم الذى يوجد فى المرتبة الرابعة ، ويشمل العقل والظن الصحيح ، بل إن هذا العلم الكامل هو الذى نحصل عليه فى المرتبة الخامسة . وأفلاطون يقصر لفظ « العلم » فى الكتاب السابع من الجمهورية ، على الجدل وحده . وعلى هذا فمن الممكن الوصول إلى معرفة كاملة عن الموضوع تبدأ بهذه الطرق الأربعة وتنتهى بالجدل . ولكن كيف يتم ذلك وكيف تنجح هذه الطرق الأربعة للمعرفة ؟ وماهى شروط نجاحها؟

يذهب أفلاطون إلى أنه حينما يحتدم النقاش بين متجادلين تحدوهم الرغبة الصادقة فى متابعة الجدل بروح لا تشوبها الأثرة والغيرة فإنهم سيقابلون هذه العوامل الأربعة للمعرفة وهى : التعبير اللفظى والتعريفات والإدراكات الحسية

---

(١) الرسالة السابعة فقرة ٣٤٢ ج

على مختلف أنواعها ، ثم الادراك العقلى أو الظن الصحيح . ولا يلبث بعد هـذا ، أن ينبثق - بصدد موضوع الجدل - نور الحكمة والعقل فى شدة يمكن للقوى الإنسانية احتمالها »(١) . وليس العقل هنا هو العقل الذى أشار إليه أفلاطون كعامل رابع ، بل لقد أصبح هنا مرتبطا بالحكمة ، وقد وصفه أفلاطون بأنه كالوحى الذى يتوج المناقشة الجدلية . وهو فى حقيقة الأمر وحى ونور مفاجىء ورؤيا تـكاد تتحملها النفس فى صعوبة .

وإذن فالماهية أى الموضوع الكامل تلك التى يستعصى إدراكها على الفـكر النظرى الجدلى حيث يتعاقب السؤال والجواب ، إنما يتم إدراكها عن طريق جدل أسمى يعلو على المناقشات النظرية ، وهو ذلك النور الذى يتدخل فيوقف المناقشة ويتجاوزها ، وهذا الجدل الأسمى يتطلب أن تسبقه العوامل الأربعة للمعرفة . ولـكنه ليس واحدا منها .

فالنفس إذن عن طريق الجـدل الكامل تدرك الموضوع فى رؤيا مباشرة فلاتقف عند الصور الناقصة التى تقدمها العوامل الأربع للمعرفة التى تسبق الجدل ولا يتم للنفس هذا الادراك إلا لأنها شبيهة فى طبيعتها بالموضوع ، وقد أصبحت الآن بعد وصولها إلى مرتبة الجدل الخالص لا ينفصل بينها وبين الموضوع أى شىء . وتصبح كذلك كالعين فى المرآة التى ينطبع عليها المرئى ، وهى فى نفس الوقت العضو الذى يبصر المرئى ، فالنفس تـكون بالنسبة للموضوع كالقابل المستعد استعداداً تاما لقبوله ، أى أنها تقدم للموضوع جزءها الإلهى الاكثر شبها به .

---

(١) الرسالة السابعة فقرة ٣٤٤ .

ومن ثم فإننا نرى كيف تجمع العوامل الأربعة الأولى للمعرفة صفات الشيء ثم لايلبث أن ينبثق نور الحكمة والعقل ، أى تحدث رؤيا مباشرة تكشف عن ماهية الموضوع ، وبمعنى آخر فإن المعرفة الاستدلالية لاتلبث فى لحظة معينة أن تتحول الى حدس (١) .

ولعلنا أن نتساءل عن طبيعة هذا الحدس أو الإلهام ، فهل يقدم لنا العلم الكامل ، وهل يختلط مع حدود البحث الجدلى ؟ .

يقول أفلاطون فى الجمهورية « إن رؤية الموجود والجزء الأشد استنارة فى الموجود » لايعنى أن هذه هى المرحلة الأخيرة فى المعرفة فإنه بعد أن تصل الى المبدأ الأخير يجب أن يعود البحث فيتجه إلى النتائج التى تصدر عن هذه المبادىء ، أى يجب أن نعود فنسلك طريق النزول الى النتائج الاخيرة (٢) .

ومعنى ذلك أننا سنعود بحركة تراجعية الى المعرفة الإستدلالية أى الى مجال اللغة حيث تلعب العوامل الاربعة للمعرفة دورها . ومن بينها العلم النظرى إلا أنه لن يكون فى هذه المرحلة علما ناقصا كما كان فى مرحلة الصعود من حيث أنه أصبح مرتبطا فى مرحلة النزول بإدراك الماهية التى انتهت إليها مسيرة المعرفة الصاعدة .

وإذا كان الجدل الصاعد والنازل هو الذى يرسم طريق النفس فى كشفها عن الحقائق ، فهل يمكن القول بأن الصور الاربعة للمعرفة تطابق مسيرة الجدل بنفس ترتيبها الذى أشرنا اليه ؟

---

(١) الجمهورية الكتاب السابع فقرة ٥١٨ حـ

(٢) م. س الكتاب السادس فقرة ٥١١ ب

والواقع أنه يجب أن نقابل هذه الصور بعضها بالبعض الآخر ، وذلك بأن نصعد أو ننزل من الواحدة منها الى الأخرى ، ولايعنى ترتيبها الذى ذكرناه : ابتداء من التعبير اللفظى ثم التعريف ثم الصور المحسوسة ثم المعرفة المرتبطة بالعقل وبالظن الصحيح ، لايعنى هذا أن ثمت نظاما متدرجا فيما بينهـا لايتغير ترتيب حلقاته .

ولنرجع إلى نص أفلاطون فى الجمهورية (١) لبيان ذلك حيث يذكر أنه لـكى نتناول الأمور المعقولة بالدراسة نجد النفس مضطرة إلى أن تستخدم الإشارات الحسية كصور وأن تلجأ فى البداية إلى الفروض .

فمثلا الهندسى حينما يأخذ الدائرة المرسومة المحسوسة كصورة تشبه (٢) الدائرة بالذات ، فإنه يضع هنا فرضا مؤداه أن الدائرة شكل أطرافه ذات أبعاد متساوية من مركزه ، هذا الفرض الأول الذى لايفسره الهندسى هو التعريف .

وحينما تتحقق صحة هذا الفرض فإنه يستنتج منه خصائص الدائرة وصفاتها وليس ماهيتها . وهو بعمله هذا يؤلف علما غامضا ناقصا يلحق بالصورة الرابعة المعرفة . ومن ثم فإن سير البرهان الهندسى يكون كالتالى : صورة محسوسة فتعريف ، فعلم ناقص ، وكذلك يسلك الجدل إلى أن يصل إلى التعريف الفرضى ولـكنه بدلا من أن يستنتج - أى يحاول الحصول على النتائج - فإنه يصعد بالتدريج من فرض إلى آخر . (٣) حتى يصل الى « مبدأ الـكل » (٤)

(١) الجمهورية الـكتاب السادس — ص ٥١٠ ب .
(٢) (م س .) الـكتاب السادس — ص ٥١٠ د .
(٣) (م س .) « « — ص ٥١١ د .
(٤) (م س .) « « — ص ٥١١ ب .

أى إلى الجزء الأكثر نورا من الموجود (١) وهو الماهية (٢)، ومن هنا فقط يعود إلى النزول لكى يحصل على النتائج ، أى على العلم الكامل .

وهكذا نجد الجدل يمر بالمراحل التالية :

صورة محسوسة	Image
تعريف	Définition
ماهيـــة	Eessence
العلم	Science

هذه هى إذن درجات المنهج الجدلى وهى تشير فى نفس الوقت إلى الأقسام التى تؤلف فى مجموعها بنية المحاورة أو تركيبها الجدلى الذى أشار إليه أفلاطون فى محاورة «السياسى» ليضع أمام المتجادلين خطة الجدل وأسلوب سيره ، وكما نرى يخضع تركيب المحاورات الافلاطونية لهذا المنهج .

ولكننا نرى أن مراحل سير الجدل لاتتضمن جميع صور المعرفة التى أشرنا إليها ، كالتعبير اللفظى أو العلم أو الظن الصحيح . والواقع أن هذه الصورة موجودة فى سير الجدل ، ولكنها لاتؤلف مراحل قائمة بذاتها ، ونحن نجدها حينما نحلل المحاورة ، ويمكننا تحديد وظائفها فى المنهج الجدلى . فيجب إذن أن نشير هنا إلى أنه على الرغم من أن صور المعرفة هى التى أدت بنا إلى اكتشاف مراحل سير الجدل ، الا أنه ليس من الضرورى أن توجد كل هذه الصور فى مراحل الجدل بشكل حاسم ، ذلك أنها تستخدم فحسب بل فى عملية الصعود والنزول للوصول بقدر المستطاع وبصعوبة إلى عتبة العلم ، أى أن كل هذه الصور

---

(١) (م. س) ـ الكتاب السادس ـ ص ٥١٨ ح

(٢) (م. س) ـ « « ـ ص ٥٠٩ ب

إنما تعمل للتوصل إلى إدراك الماهية . وقد يتعطل سير الجدل ويواجه مزالق صعبة بسبب سمات المتجادلين وأمزجتهم العقلية والأخلاقية .

ولهذا فان أفلاطون يشير إلى ضرورة وجود مرشد كسقراط أو غيره لكي يضمن سير الجدل حسب المنهج . فهو يناضل ويبذل جهداً شاقاً لكي تسير المحاورة وفقا للمنهج ، وهذا هو معنى قولنا بأن المحاورة تتخذ صورة الدراما الفلسفية .

على أننا يجب أن نشير إلى صورة كاذبة خاطئة من المعرفة الظنية وهى تلك التى تسبق المعرفة الظنية الصادقة التى تقوم على الصور المحسوسة ، وهذا النوع من المعرفة هو المعرفة التخمينية القائمة على خداع الحواس illusion (1) ويبدوا أنها لاتعد مرحلة من مراحل سير الجدل ، بل تعد من قبيل المعرفة المسلم مبدئياً بخطئها .

وسنرى تفصيل ذلك فى استعراضنا لمراتب المعرفة عند أفلاطون .

(ب) مراحل سير الجدل :

بعد أن تبين لنا مدى ارتباط الجدل بمراتب المعرفة ، وعرضنا لمراحل الجدل فى إيجاز ، يجب أن نستعرض سيره فى صعوده ونزوله . أى فى حركته الدائرية .

١ — Image أو الصورة المحسوسة

إن عالم الصور المحسوسة إنما يجذب النفس نحو الكيفيات والصفات ويبعدها

---

(1) Shaerer, La question Platonicienne, Memoire de L'univ. de Neu-chatel 1938, pp. 135.
Voir, aussi Festugiére, Contemplation et vie contemplative selon Platon, Paris 1936, pp. 135.

عن الماهيات ، وهو عالم ملىء بالأشياء الجميلة وكل شىء فيه يغرينا بالتسليم بأنه حائز على الجمال الحق .

وهذا العالم أيضاً هو عالم الآراء الظنية التى لا حصر لها والتى تتغير ولا تثبت على حال ويعارض بعضها البعض الآخر . وكذلك فهو عالم يروج فيه ادعاء القيم الكاذبة التى تتوارد لكى تشبع رغباتنا المشتعلة التى تلح فى طلب كل ما هو جميل من الاشياء ، ولا نلبث أن نربطه بقيمة نفعية فتصفه بأنه مفيد وملائم . على أن ثمة موجودات فى عالم الصور المحسوسة تنطوى على أثر من الجمال المحسوس بقطع النظر عن ميولنا نحوها ، وكلفنا بها المشوب بالنظرة النفعية ، وقد يرتبط بعضها بنظام أسمى للقيم وبصلة وثيقة بمعنى الجمال .

٢ — Définition (التعريف)

ويمكن أن نتجاوز عالم الصور المحسوسة باعتباره بداية طريق الصعود وأنه مرحلة لا بد منها للسير فى طريق الإدراك ، ولا شك فى أن النظرة الشاملة الى أى شىء انما تعتبر كشفاً لهذا الشىء واستدلالا عليه فى نفس الوقت ، وبينما يركب الاستدلال هذا الشىء بشروط معينة ، نجد الكشف يرفع عن الشىء كل ضرورة منطقية ويضفى عليه يقيناً أسمى ، وعن طريق الكشف والإستدلال يتكون التعريف ، ذلك التعريف الذى لا نؤلفه عن طريق العودة الى عالم الحس ، بل نتجه الى أعلى لإتمام تأليفه .

٣ — Essence (الماهية)

وهنا نجد أننا نصل الى ادراك الماهية فى جو خالص من الإنفعالات والميول العاطفية ، وأننا نتجه الى المبدأ الشرطى الذى يؤسس وجود الاشياء جميعاً حيث نرى الموضوع الاسمى أو الخير بالذات ، هذا الخير الذى لا يمكن أن يخضع

لأى صيغة شفوية أو مكتوبة » فأفلاطون نفسه لم يستطع أن يعرف الخير بأسلوب الحوار بل نجده يشير إليه إشارات رمزية فحسب ، فهو يطابق بين الخير والشمس ذلك الخير الذى يوجد الأشياء المعقولة ويحفظها » .

ولكى تكون لدينا فكرة مطابقة عن القوة التى أوجدت هذا الكون ، يتعين أن يكون لدينا فكر يمكنه أن يربطنا بالفعل الصادر عن الخير ، هذا الخير الذى يتجلى فى صور متعددة ، ويكفى ظهوره فى أى صورة من هذه الصور لإلقاء الضوء عليها وإيجاد الحلول الصحيحة للمشاكل الجزئية على وجه العموم من حيث أن الخير هو علة الفكر والعمل .

ونجد أفلاطون — فى محاورتى السياسى والسفسطائى — حينما يصل الحوار إلى أعلى ذروة ، يقرر مشاركة المثل فى الأجناس العليا حتى يتيح لهذه المثل فرصة الاتصال الأقرب بالخير ، وبذلك تتوطد دعائم الفكر ، وكذلك يصبح العمل قائماً على أسس راسخة ومستنداً إلى « نسبة عادلة » ولا سيما فى مجال الفنون أو فى الفن السياسى بصفة خاصة .

وعلى الرغم من أن المعرفة تأخذ طريقها ابتداء من الموضوع إلا أننا يجب أن نهمل هذا الموضوع بعد ذلك لكى نصعد إلى المبدأ الأسمى وهو أساس الفكر والعمل ، وكل مشكلة جزئية إنما تقودنا إلى هذا المبدأ أو المنبع الذى تستضىء بنوره جميع الموضوعات . ولا شك إن تكرار الصعود إليه إنما يعد تدريبا على الجدل الذى تستخدمه فى المواقف الخطابية وفى البيان وفى الحياة السياسية على وجه العموم . وفى قمة الصعود أى فى المرحلة الأخيرة من الجدل تتحقق تماما من أن هدفنا الحقيقى لم يكن المعرفة أو العمل بل الوصول إلى هذا المبدأ فحسب ، وهذا المبدأ أى الخير بالذات هو الحق والخير والمنفعة الدائمة واللذة المبهجة

مجتمعة معاً فى وحدة ذاتية بحيث يتعذر الفصل بين هذه الصفات المتعلقة بالخير الأسمى إلا فى مجال الصور المحسوسة ، وكلما أمعنا فى الصعود اليه كلما تكشفت ـ خلال الطريق تدريجياً استمرار وحدة هذه الصفات وترابطها فى الوحدة .

فالخير هو الواحـد ، وهو واحد لأنه خالق جميع الاشياء التى تصدر عنه ، وهو واحد بالنسبة للصور التى يسبغ عليها الحقيقة ويمنحها القدرة على أن تعرف ، وهو واحد أيضاً بالنسبة المحسوسات التى يدخل الوحدة على صورها .

إن كل شيء يصدر عنه ، وإذا أردنا أن نصل إليه فإن كل شيء يمكن أن يساعدنا فى الوصول إليه ، كما يمكن فى نفس الوقت أن يكون عقبة فى الوصول إليه ، وإن أى موضوع نستطيع أن نبدأ منه الصعود اليه ، فإن كل شيء من الممكن أن نبدأ منه الصعود إلى الخير . ولكن هناك طائفة من الصور السامية أو المفضلة وهى التى تأسرنا وتستثير انتباهنا فنبدأ منها رحلة الصعود .

والصور المحسوسة فى مختلف مستوياتها لا تسمح بجلاء الرؤيا للنموذج أو المثال بل كثيرا ما تحجبه عنا ، بسبب العوائق التى تتمثل فى الكثافة الحسية لكل ما هو محسوس ، ويصبح من الضرورى لكى تتكشف لنا هذه العلة الوحيدة لكل ما هو موجود (أى المثال) أن نحظى بتدريب عقلى وأخلاقى . ذلك أن الصعود إلى هذه المبادىء ثم إلى المبدأ الاوحد وهو الخير بالذات عن طريق عملية التوحيد التدريجية للمحسوسات وللصور على كافة أنواعها إنما يتطلب أسلوبا معينا للمجاهدة والتطهر . ويجب أن نشير بهذا الصدد إلى أن كثرة التشبيهات التى يصف بها أفلاطون الواحد فى محاوراته وأقواله المدونة لا تعنى التسليم بوجود كثرة صفات فى ذات الواحد ، فقد حتم أفلاطون هذه المشكلة فى أقواله الشفوية حينما دلل على الوحدة الرياضية الكاملة للواحد بالبراهين والاستدلالات الرياضية بحتة .

٤ – العلم :

إن الماهية التى أدركناها عن طريق الاستدلالات هى التى تنصب على النتائج وتمنحها اليقين التام والصحة المطلقة .

وفى مسيرة النزول نلاحظ أن الجدل يتخذ اتجاهين: اتجاه عقلى وآخر أخلاقى، والاول ينصب على حل المشكلة موضوع البحث أما الثانى فإنه يرشدنا فى سلوكنا العملى . ولا تنشأ مطلقا أى ثنائية فى الجدل النازل نتيجة لهذين الاتجاهين . ومثال ذلك مانجده فى «الجمهورية» بصدد مشكلة « العدالة » فهذه المحاورة تعرض لمشكلة العدالة وتحاول إيراد الحلول الممكنة لها من الناحية العقلية كموضوع مطروح للبحث وفى نفس الوقت تحبذ السلوك العادل وتدعونا اليه .

يقول أفلاطون: «إن سير الجدل يقف عند صورة معقولة وليس عند صورة محسوسة . ولكنه ينزل الى عالم الصور المحسوسة ، ذلك لأن هدفه الاساسى هو أن ينير جوانب هذا العالم المحسوس حتى يسمح لنا بانجاز المعرفة والعمل . اننا نستطيع على وجه التقريب أن نميز بين هدفين للجدل: صعود الى الخير، وعودة الى الكهف ، وهذا يحدث فى الحياة الحاضرة للفيلسوف التى يتعاقب فيها التأمل والعمل أو ربما يتلازمان » .

« ان الجدل هو العمل الوحيد الجدير باسم العلم ولا يمكن أن يرجع الجدل الى مناهج العلوم الغامضة أو يقارن بها، على الرغم من أنه قد يستعير منها بعض الخطوات وخصوصا النظر الى الاشياء من وجهة نظر تاريخية » .

وكما أن الخير يوجد جميع الاشياء فكذلك الفيلسوف الذى تنصب معرفته على هذا الموضوع الاسمى «يجب أن يفسر جميع الاشياء ، وهو يدرس العالم الطبيعى ، لا كما يدرسه العلماء ، بل لكى يصل الى علته الاخيرة أى الخير ، والمحاورات كلها فيما عدا محاورة تيماوس لا تنصب على موضوعات العلوم الاخرى بل تتجه

الى معالجة مشاكل تتعلق بالقيم التى يدعى الناس جميعا أنهم على علم تام بها . ولهذا فإن الفلسفة الافلاطونية تعتبر كعلم للقيم ، ونجد أن العلوم المختلفة انما تصلح فى هذا المجال كمقدمات للتدريب فحسب تساعدنا على تفسير الاشياء وخصوصا فى مرحلة الجدل النازل ولكن هذا كله انما يتم على ضوء معرفتنا بالخير .

ويحشد أفلاطون أساليب ومناهج مختلفة فى محاوراته ولكن الاسلوب الوحيد الذى نستطيع أن نطلق عليه اسم « المنهج الجدلى » هو الذى يصف لنا حركة المعرفة خلال المراتب الاربعة التى ذكرناها . وهذا المنهج الذى يتكرر استخدامه فى المحاورات المختلفة انما يعد تعبيراً عميقاً عن الفكر الافلاطونى – انه يستمر حقا عن طريق الصعود والنزول وكذلك عن طريق النظر الكلى والقسمة ولكن كل هذه العمليات لا تصل بنا وحدها الى المقصد الاسم أى الخير بالذات ، فالقسمة تشير فقط الى طريقين فحسب : الكهف والشمس – الظلام والنور – ما له قيمة وما ليس له قيمة . وهى تصل دائما فى تحليلها الاخير الى موضوع البحث والموضوع الاسمى أى الخير ولكنها لا تمنحها معرفة تامة به ، إذ أن ذلك انما يتم عن طريق الحدس .

أما النظرة الكلية الشاملة فإنها توحد بين الصور المحسوسة ثم توحد بين الصور المعقولة أى المثل وتصل فى النهاية الى صورة واحدة ثم الى الخير . لهذا يجب أن ننظر الى الصور المحسوسة ثم الى الصور المعقولة باعتبارها لا شىء بالنسبة الى الخير ، ومن ثم فإننا خلال هذه النظرة الشاملة نفقد الموضوع المحدد الذى نبحث عنه لكى نكتشف الموضوع الاسمى وهو الخير أى موضوع البحث النهائى .

وكأن سير الجدل هنا انما يمثل نوعا من التجريد الذى يتقدم صاعدا

بالتدريج متجها إلى الوجود فى سعته وامتلائه وتمام حيويته الدافقة . ويبدو أن الصعود والنزول إنما يعبران عن حركة دائرية تختلط فيها نقطة الإنطلاق مع نقطة الوصول ، ويتبدى من خلالها نشاط عقلى مزدوج يتراءى فى ثناياه اتجاه إلى أعلى أى إلى المصدر . ثم عودة ثانية إلى العالم المحسوس ، والصعود صعب ملىء بالعقبات ولكنه يتطلب ـ بصورة جلية واضحة ـ استجابة النفس التامة لدعوة المخلص أو المحرر أو المرشد الذى يأخذ بيدها فى طريق النجاح ، حيث أن التقدم فى هذا المضمار إنما يتسم بطابع التسليم والانقياد التام لهذا المرشد الروحى .

وعلى الجملة فإن هذا الصعود يوصلنا إلى المنبع بينما نجد أن النزول يعود بنا إلى هذا العالم بعد أن نكون قد أوصلناه إلى مبدئه وربطناه به وأحسسنا بأنه يستحق رغم مرتبته الدنيا أن يستقبل نوعا من الضياء والإرشاد .

وربما اتخذ من الجدل ناحية أخرى طابع الخداع ، فإن كل ما هو فى العالم الحسى يتخذ موقفا معاكسا لنا لكى يخدعنا ويضللنا ليشوه معرفتنا بالخير . ويتقدم الجدل لكى ينتصر فى هذه المعركة . وذلك بأن يكرس أسلوبه ونشاطه فى خدمة الخير فيحاول إغراء من هم فى الكهف وذلك باستعمال جميع وسائل الإغراء الماكرة التى تعد خداعا فى نظر أهل الكهف بينما تعد فى ذاتها عملا عادلا شريفاً، لأن الخداع هنا موجه لمصلحة العبيد المقيدين بالسلاسل فى الكهف الذين لايدركون لأول وهلة أن هذا العمل إنما هو لمصلحتهم ويعتقدون فى أول الأمر أن الصعود هو نوع من الغش والخداع وأن هذا الغش يقوم به الجدل .

وهذا التواطؤ أو الموقف المعاكس الذى يصدر عن كل ما يحيط بنا من موجودات فى العالم الحسى ، إنما يستمر طوال حياتنا ، ولهذا فإن الجدل أيضا يجب ألا يكف عن سيره وعن صراعه الدائم مع كل هذه المعوقات التى تعترض الصعود ، وهذا ما يبدو واضحا فى جميع المحاورات . .

ولما كان هدف الجدل فى سيره خلال المحاورات وخلال حياتنا كلها هو أن يصل بنا إلى الخير ، وكان الخير مرتبطا بالحق - إذ أن الدعوة إلى الخير أو إلى الفضيلة تتضمن الحث على الفلسفة والتفلسف أى طلب الحق - وكان الحق والخير مرتبطا بالجمال ، فإنه يتعين أن يشتمل الجدل على هذه القيم الثلاث أى الحق والخير والجمال ، وتكون المحاورات بذلك تمرينات أو تدريبات عقلية تتيح لنا فرصة الوصول إلى درجة أكثر سموا وقدرة على الجدل .

هـ - مثال الجدل من محاورة «الجمهورية» :

يقدم لنا أفلاطون صورة موجزة للجدل فى الجمهورية وذلك فى أسطورة الكهف التى أشرنا اليها فى موضوع سابق ، ويتضح من هذه الصورة أن الجدل ليس مناقشة لفظية على طريقة السفسطائيين أو محاولة منطقية لتعريف الكليات على طريقة سقراط فحسب ، بل هو حياة النفس فى تدرجها من المحسوس إلى المعقول ، ثم أنه فى آخر الأمر علم ، بل أعلى صورة للعالم . فهو المنهج الذى يرتفع بالعقل من التجربة الحسية إلى الماهيات المعقولة دون الاستناد إلى المحسوس أو بمعنى آخر هو العلم الذى يبدأ بتقصى المحسوسات ثم يصل عن طريقها إلى المبادىء الأولى الدائمة . وهذه المرحلة هى مرحلة الصعود فى « الجدل » ، وهى تبدأ من عالم الظواهر المتغيرة وتنتهى إلى عالم المثل ثم تصعد إلى قمة هذا العالم أى إلى « الخير بالذات » . ويطلق لفظ الجدل - بصفة خاصة - عند أفلاطون على درجة المعرفة التى تصل اليها النفس عند اكتشافها لعالم المثل وللخير بالذات . أما المرحلة الثانية من الجدل فهى الحركة النازلة للنفس لربط المعقول بالجزئى المحسوس ، وتبدأ من الموجودات الدائمة أى المثل لتسير فى حركة تراجعية عكس الحركة الصاعد ، وتعود أخيراً إلى الأشباح المتغيره أى المحسوسات . وغاية الجدل فى مرحلته الأولى - وكما

يتضح لنا محاورة فيدون – هى إرجاع كثرة المحسوسات إلى مبدأ واحد معقول هو « المثال » . أما فى المرحلة الثانية فإن الجدل يقوم بعملية تأكيد وإثبات لصحة مرحلة الجدل الأولى ، التى استحدثها أفلاطون للتدليل على صحة منهجه الفرضى ، إذ أنه – كما سنرى فى كلامنا عن هذا المنهج – يضع فرضا أوليا هو « وجود مثال معقول » ثم يحاول أن يبرهن على صحته عن طريق الصعود إليه من عالم الكثرة أى عالم المحسوسات المتغيرة .

ثانيا – درجات المعرفة وموضوعاتها :

تبين لنا أن حركة الفكر الجدلى الصاعد والنازل تنصب على موضوعات تختلف فى درجة قربها من الحقيقة أو بعدها عنها . ويحاول أفلاطون فى نهاية الكتاب السادس من الجمهورية (١) تحديد موضوعات المعرفة والعمليات الذهنية الأربع المقابلة لها فيقول : إننا إذا قسمنا خطا إلى جزئين متساويين فإن جزءاً منهما سيمثل العالم المحسوس وجزءاً آخر سيرمز إلى العالم المعقول ، فإذا تناولنا الجزء الأول الخاص بالعالم المحسوس ووضعنا فى اعتبارنا اختلاف الأشياء المحسوسة فى درجة الوضوح والتميز ، فإن هذا الجزء من الخط (٢) سينقسم

---

(١) وعلى الأخص ص ٥١١ وخاتمة الكتاب السادس .

(٢) الخط الذى يوضح موضوعات المعرفة .

الظلال　　　　المحسوسات

———————/———————/———————/———————

المعقولات العليا　　　　المعقولات السفلى

اختلفت الآراء منذ العصر القديم تقسيم الخط المعبر عن موضوعات المعرفة ، فالبعض يقول إن عبارة أفلاطون تشير الى تجزئة الخط الى قسمين متساويين والبعض الأخر يؤكد أن أفلاطون يقصد تجزئته الى قسمين غير متساويين .

ويرجع هذا الإشكال الى طريقة كتابة الكلمة اليونانية التى تعنى التساوى أو عدم التساوى =

بدوره إلى قسمين : أحدهما يمثل الصور المتخيلة أو الوهميـــة Images ، أما القسم الثانى من القسم الخاص بالمحسوسات ، فهو يشمل الموجودات الحية والنبات ، وكـذلك موجودات الصناعات والفن التى يصنعها الإنسان . والقسم الأول من هذا الجزء الخاص بالمحسوسات يتضمن صورا : إما أن تـكون ظلالا أو أشباحا تظهر على صفحة الماء ، أو على سطح الأجسام الشفافة الملساء اللامعة وغيرها من الأشياء المشابهة ، أى أن هذا القسم يختص بخداع الحواس وبالظلال الناتجة من انعكاس المحسوسات ، وأذن فى الجزء الخاص بالعالم المحسوس نجد نوعين من انعكاس المحسوسات ، وإذن فى الجزء الخاص بالعالم المحسوس كالظلال والأشباح ، ومعرفة أخرى تتعلق بموجـــودات كالإنسان والحيوان والنبات .

وينتقل أفلاطون بعد ذلك الى الـكلام عن الجزء الخاص بالمعقولات ـــ من الخط الذى افترضه ـ فقسمه بدوره الى قسمين : القسم الأول ـ يتضمن المعرفة الرياضية وفيه تـكون موضوعات المعرفة هى الموضوعات ، الرياضية التى يطبق

= وهى إما أن تـكتب هكذا « ἄνισα » فيكون معناها عدم تساوى جزئى الخط ، أو تكتب هكذا « ἄν'ἰσα » ويكون معناها حينئذ تساوى الجزئين .

ويرى كل من ستالبوم وريختر ودوملر أن الـكلمة تشير الى التساوى أما شنايدر وشتينهارت وآدم ، فإنهم يقولون بعدم تساوى الخطين تبعا لدرجة الجلاء والوضوح ، فالمعقولات يجب أن يمثلها القسم الأكبر من الخط بينما المحسوسات يجب أن تـكون فى جزئه الأصغر لأنها أقل وضوحا منها (راجع ص ١٤١ — ١٤٣ من ترجمة محاورة أفلاطون لإميل شامبرى) .

ويبدو أن القول بقسمة الخط الى جزئين متساويين له ما يبرره فى مذهب أفلاطون من حيث أن المذهب يجعل العالم الحسى صورة للعالم المعقول أو بمعنى آخر يساوى بين مكونات العالم الحسى ومكونات عالم المعقول ، لا من حيث الطبيعة والنوع ، بل من حيث أن كل موجودات العالم المحسوس لها نماذج فى العالم المثل

ولهذا فقد رأينا أن نأخذ بالرأى القائل بتساوى الخطين .

فيها المنهج الفرضى . وهذا كما هو الحال فى العلوم التى تقوم على الفروض النظرية كالهندسة ، ولا يبرهن فيها على المبـــادىء . وفى هذه المرحلة ينتهى البحث إلى ضرورة الصعود إلى شىء هو « بالذات » ، فيكون ثمت مثلث بالذات أو مربع بالذات ، وبعد أن تصل النفس إلى هذه المرحلة تتخطاها إلى المرحلة الأخيرة ، وهكذا فإن النفس تتأدى من الفروض إلى المبدأ المطلق دون اعتماد على الصور الرياضية ، وفى هذه المرحلة الأخيرة تكتشف النفس ـ عن طريق الجدل ـ المعقول الخاصة وهى المثل ، ثم تنتقل منها إلى قمة الوجود وهو « الخير » ثم تعود إلى العالم المحسوس ، وإذن فالجدل يرتبط بصفة خاصة بعالم الماهيات المعقولة أى بالمثل. تبين لنا إذن من من هذا المثال الذى يورده أفلاطون أن هناك قسمين رئيسيين للمعرفة يتعلقان بقسمين من الموضوعات :

أما النوع الأول من المعرفة فهو المعرفة اليقينية أو العلم ، وموضوعاته المثل أى المعقـولات العليا ، ثم الموضوعات الرياضية أى المعقـولات السفلى . ويتم إدراك المثل عن طريق الجـــدل ، أما إدراك الموضوعات الرياضيـة فيتم بالاستدلال الرياضى الذى يقـــوم على المنهج الفرضى وهذه معرفة وسطى بين الظن والتعقل .

أما القسم الثـانى للمعرفة ولموضوعاتها عند أفلاطون ، فهـو قسم المعرفـة الظنية وموضوعاتها فى العالم المحسوس ، فمنها موضوعات الحس ومنها الانعكاسات أو الظـلال التى تنتج عن الموضوعات الحسية ويتـدخل فيهـا خداع الحواس . ومنهج معرفة هذا النوع من الموضوعات هو « التخمين » . وعلى هـذا يصبح لدينـا قسمان رئيسيان للمعرفة يتفرعان على أربع درجات :

١ ـ الجدل　　　　٢ ـ الاستدلال الرياضى

٣ ـ الاعتقاد　　　　٤ ـ التخمين

ولدينا أيضاً أربع موضوعات للمعرفة وهى :

١ — المعقولات الخالصة أو المثل ٢ — موضاعات الرياضة

٣ — موضوعات الحس ٤ — الأشباح والظلال

وفى قمة الوجود نجد الخير بالذات رئيس عالم المثل ؛ والموضوع الأسمى للمعرفة .

وإذن فنحن نجد نفس التدرج الملاحظ بين طور الفكر يتحقق فى صور الوجود المقابلة لها . فنجد مثلا أن العالم المحسوس يعتبر شبحا بالنسبة للحقائق العليا ، وتعتبر الظلال والانعكاسات أشباحا بالنسبة للمحسوسات الحقيقية ، وكذلك الموضوعات الرياضية فإنها تعتبر صوراً خيالة بالقياس إلى المعقولات العليـــا .

والرسم التــالى يوضح هذا التقــابل والتدرج بين درجات المعرفة وموضوعاتها .

جدول تخطيطي مقارن يوضح موضوعات المعرفة
ودرجات المعرفة المقابلة لها

	درجات المعرفة		موضوعات المعرفة	
المعرفة اليقينية	(١) الجدل	← | →	(٥) المعقولات العليا (المثل)	العالم المعقول وفوقه الخير بالذات
	(٢) الاستدلال الرياضي (المعرفة الرياضية)	← | →	(٦) المعقولات السفلى أو المتوسطة (وهي موضوعات الرياضة أو المثل الرياضية)	
المعرفة الظنية	(٣) الاعتقاد	← | →	(٧) المحسوسات (موضوعات الحس) (أو الصور المحسوسة)	العالم المحسوس
	(٤) التخمين (خداع الحواس)	← | →	(٧) الأشباح (الظلال)	

1 — Dialectique, intellection —راجع الجمهورية لأفلاطون ترجمة روبان — الكتاب السادس ص ٥١١ د — ٥

2 — Connaissances mathémathiques, discursion « م. س » نفس الموضع

3 — Pistis = Croyance Créance « م. س » نفس الموضع 4 — Illusion, simulation « م. س » نفس الموضع .

— Idées 6 — Objets mathématiques 7 — Objts censibles 8 — Ombres

ثالثا ـ المنهج الفرضي: سبق أن ذكرنا أن أفلاطون قد استحدث مرحلة الجدل الصاعد للتدليل على صحة منهجه الفرضي أن صحة الفرض الأول الذى وضعه وضعا بدون برهان ، وهو « وجود مثل معقولة » تكون هى الحقيقة والأصل لموجودات العالم المحسوس . وسنحاول هنا أن نوضح بالتفصيل ماذا يقصد أفلاطون بالمنهج الفرضي أى الاستدلال الرياضى ، ومن المعروف أن أفلاطون أشار أول مرة إلى هذا المنهج فى محاورة مينون (١) ، وذلك أنه لما رأى أن المعانى التى يوردها سقراط تعبر عن فكرة خالص مجرد لا علاقة له بالمحسوس، اتجه إلى استعارة المنهج الفرضي من الرياضيات لكى يربط المحسوسات بالمثل أى بالمعانى أو الكليات السقراطية . وهذا المنهج منهج تحليلى يستعمله أفلاطون للصعود بواسطته من المشروط إلى الشرط دون أن يبرهن على صحة الشرط أو يثبت امكان تحققه محاولا بذلك أن يوجد علاقة تلازم منطقى بين قضيتين . وإذن فهو فى صعوده من المشروط إلى الشرط لا يحاول أن يبرهن على الشرط أو أن يثبت وجوده ، ذلك أن تحقيق هذا الشرط يتطلب الاستمرار فى هذه العملية واعتباره مشروطا بشرط آخر وهكذا .

ويقول أفلاطون بهذا الصدد أنه يفترض منذ البداية الصيغة التى يعتقد أنها أكثر صلاحية من غيرها . ثم يسلم بصحة ما يتفق مع هذه الصيغة ويعتبر ما لا يتفق معها غير صحيح وهكذا الى أن يصل الى البرهنة على هذه الصيغة التى سبق له أن وضعها وضعا بدون برهان ، وسيصل إذن بفضل هذه الصيغة الى اثبات وجود المثل . وقد استعار أفلاطون هذا المنهج من الفيثاغوريين ، ولذلك فإنه يسمى « بمنهج المهندسين » وفيه نفترض أن المشكلة محلولة وأن المجهول

(١) مينون فقرة ٨٧ .

معلوم ، ثم تتابع الاستدلال على أساس فرض تتبع نتائجه فى تسلسل محكم . وهذا المنهج يختلف عن إلهامات الشعراء التى تأتى عن طريق الصدفة أو الإلهام الإلهى . وإذا أردنا تطبيقه على إدراك المثل أو إثبات وجودها فإننا نفترض إبتداء أن هناك « جمالا بالذات » أو « شيئا كبيراً بالذات » ثم نحاول أن نعدد الأشياء الجميلة ، وسيتضح لنا أن هذه الأشياء ليست هى الجمال بالذات ، لأن كلا منها لا يحتوى على المعانى الكاملة الموجودة فى الجمال بالذات ، وسنصل فى النهاية إلى القول بأن هذه الأشياء الجميلة تشارك فى الجمال بالذات ، أما إثبات وجود الجمال بالذات فهو موضوع آخر ، ويمكن إثباته اذا افترضنا أن الجمال بالذات مشروط لشرط آخر وهو (الخير بالذات) أو « مثال المثل » . وهكذا (١) .

رابعا : التذكر والمعرفة :

تبين لنا خلال عرضنا لدرجات المعرفة وأسلوبها عند أفلاطون أن أى معرفة انما ترجع الى ذكريات تحفظها النفس مما سبق لها أن شاهدته أثناء وجودها فى العالم المعقول وقبل أن تحل فى البدن ، تكون عملية التذكر اذن هى الأساس الأول للمعرفة عند أفلاطون ، ومن شروط هذا التذكر مثول المحسوس أمام الحس فتتذكر النفس شبيهه الذى شاهدته فى العالم المثالى . وعلى هذا فإن نظرية التذكر الافلاطونى تعد من أهم الاسس التى تقوم عليها المثالية عند أفلاطون ، اذ أنه بواسطة هذه النظرية أمكن البرهنة على وجود المثل فى عالم آخر وهو الموضع الذى شاهدت فيه النفس ما تتذكره فى العالم الارضى ، وكذلك أمكن بهذه النظرية البرهنة على خلود الروح .

ونجد أصل هذه النظرية فى المنهج السقراطى ، الذى أشرنا اليه فى موضع

---

(١) (م. س) نفس الفقرة .

سابق حيث نجد سقراط يطبق أسلوب التوليد ، الذى يوجه فيه الأسئلة إلى شخص آخر بطريقة منظمة تجعله يستخرج من نفسه حقائق كانت موجودة فى نفسه دون أن يشعر بوجودها لديه . وقد أوردنا تلك الصورة الاولية لتجربة التذكر الإبستمولوجية كما يعرضها أفلاطون فى مينون ، حيث يكتشف (عبد) ـ بمساعدة أسئلة يوجهها إليه سقراط ـ حقائق هندسية ، على الرغم من أنه لم يكن قد تلقى أى دراسة علمية قبل ذلك ، وبهذا يثبت سقراط أن التذكر هو المصدر الوحيد للمعرفة .

لا شك أننا هنا أمام اكتشاف لحقائق قد عرفناها من قبل فى وجود سابق على الوجود الحسى ، وأن كلانا قادر على أن يقوم بهذه التجربة لو وجهت إليه الاسئلة بطريقة منتظمة ، نحن نفترض إذن وجود هذه الحقائق فى عالم سابق على العالم الحسى ، لاننا قد تأكدنا من أن هذه المعارف لم تصل إلينا فى فترة من فترات وجودنا فى العالم الحسى . ويذكر لنا أفلاطون بهذا الصدد (١) أن بعض الكهنة يتحدثون عن وجود سابق للنفس ، ونحن نعرف أن هذه الإشارة واضحة إلى معتقدات الاورفيين والفيثاغوريين . ويستطرد أفلاطون قائلا انه إذا كان الامر كذلك فلماذا لا تكون النفس قد حفظت ذكريات غامضة لمعارف مكتسبة قبل الميلاد ، وأن توجيه الاسئلة يوقظ هذه المعارف . وبهذا الحل الذى يقوم على مبدأين ـ : الاول مستمد من المنهج السقراطى ، والثانى يرجع الى آراء الفيثاغوريين والاورفيين ـ يمكن أن نحدد أصول المعرفة الإنسانية ، وفى هذه المعرفة القائمة على التذكر نجد أن العقل يأتلف مع المعتقدات الدينية لكى يقدما نوعا من الفلسفة الصوفية التى تؤسس العلم وترسم فى نفس الوقت معالم الطريق لتطهير النفس وخلاصها .

---

(١) (م. س) فقرة ٨٢ وما بعدها .

ومن ناحية أخرى إذا كان التعلم مجرد تذكر لحقائق سابقة ، أمكن اذن الرد على السفسطائيين الذين يقولون باستحالة التعلم ، لأننا فى نظرهم لا يمكن أن نبحث عما نعرفه فعلا ، ولا يمكن أن نبحث أيضا عما لا نعرفه مادمنا نجهله ، لأن هذا الذى نجهله اذا أمكن لنا معرفته ، فلن نكون بحالة تسمح لنا بالتعرف عليه .

وموقف أفلاطون فيه رد على هذه الإدعاءات السفسطائية ، فالمعرفة ليست جديدة تماما بحيث نقول اننا نجهلها ، وهى كذلك ليست قديمة كل القدم بالنسبة لنا لأننا نحتفظ بذكريات غامضة ، تظهرها وتحددها أسئلة المنهج ، أو يستثيرها المحسوس الماثل أمامنا . فالتذكر اذن هو اكتشاف للمعرفة الأولية وهو توكيد لاستقلال المعرفة عن الموضوع الخارجى . ويشبه أفلاطون العلم والمعرفة بشعلة توججها وتزيد من لهيبها شعلة أكبر منها وأكثر حيوية . هذه المعرفة ليست شيئا ينصب من عقل الى آخر كما يفعل المدرس مع التلميذ أو بعبارة أخرى كما يقول أفلاطون ، ليست كما نصب النبيذ من القارورة الى القدح (١) ، فعملية التعليم لا تتم بأن تزود شخصا أعمى بعين لكى يشاهد بها المرئيات ، ولكنها — على العكس من ذلك — توجه الكائن الحى الى الوجهة المناسبة الصحيحة لكى يتلقى المعارف ، وهى أيضا تمهد الطريق للشخص العارف وهو حاصل دائما على الاستعداد للاتجاه اليه ، وهذا الموقف شبيه بما سيذكره لنا مالبرانش فيما بعد ، فكل ما تفعله النفس الإنسانية فى عملية المعرفة هو فعل الانتباه والتطهر وهو كصلاة أبدية للنفس تتمكن خلالها من المشاهدة العيانية للروحانيات التى هى

(١) المأدبة ١٧٥ د .

أصول الحقائق ، فليس الإدراك البصرى مثلا مجرد انعكاس للصور الحسية عن طريق الأشعة الصادرة من المرئى الى العين ، بل إن دور الموضوع الخارجى أو الشيء المرئى هنا ينحصر فى مجرد استثارة الشخص العارف لكى يتذكر الشبيه الذى أدركته النفس فى وجود سابق لها . فكما أن مالبرانش سيقيم الرؤيا على أساس لاهوتى مسيحى فكذلك فعل أفلاطون قبله فإنه قد أدمج تعاليم الأورفية فى مذهبه وربط المعرفة بعالم روحى سابق على الحس بحيث لا تستطيع النفس أن توسس تجربتها الإبستمولوجية الا بسند من هذا العالم المثالى ؛ وبعد أن تمارس عمليات التطهر والتنقية الروحية (١) .

---

(١) يلاحظ أن هذا الموقف الأفلاطونى بصدد المعرفة سيتردد صداه عند المدرسة الاشراقية الاسلامية ـ راجع مؤلفنا عن «أصول الفلسفة الاشراقية» حيث نجد أن الادراك البصرى مثلا لا يتم عن طريق انعكاس الاشعة بل بواسطة المشاهده الحضورية الاشراقية .

الفصل الثالث

النفس وجودها ومصيرها

تبين لنا حين الكلام عن نظرية التذكر الأفلاطوني وعلاقاتها بالمعرفة أن هذه النظرية تبرهن على وجود سابق للنفس قبل حلولها فى البدن ، بمعنى أن فضل المعرفة يثبت ويؤكد أزلية النفس ، فهل يكفى هذا التدليل فى نفس الوقت على أبدية النفس أى على خلودها ؟

١ ــ مصير النفس

الواقع أن أفلاطون لم تكن لديه فكرة واضحة تمام الوضوح عن خلود النفس ، إلى أن بدأ فى وضع محاورة فيدون ، وقبل هذه المحاورة كانت مواقفه فى « دفاع سقراط » و « جورجياس » تشير إلى غموض فكرته عن خلود الروح ثم تنتهى إلى ابداء قلقه على مصيرها .

وفى فيدون يصور أفلاطون الأيام الأخيرة لحياة سقراط بعد الحكم عليه بتجرع السم لإدانته بإفساد عقول الشباب ، ويناقش سقراط تلامذته وأتباعه فى مصير النفس بعد الموت وفيما ينتظرها من حياة خالدة دائمة إلى جوار الآلهة ويؤكد سقراط مطمئناً تلامذته الذين كانوا قد أخذوا فى العويل والبكاء كلما اقتربت ساعة رحيله ـ يؤكد سقراط لهم أن الفيلسوف لا يهاب الموت ما دام مؤمنا بأن الجسم عائق للنفس عن تلقيها المعرفة والحكمة . والنفس حينما تنقطع عنها عوائق البدن ومضايقاته ، فانها تصل إلى إدراك الحقائق الثابتة أى المثل (١) ، وإذن يجب أن تتجرد النفس عن الحس وأن تبتعد عن

(١) فيدون ٥٥ ــ ٦٦

ذبذبات الجسم التى تعطل التأمل . وذلك لكى تصل إلى إدارك هذه الموضوعات الدائمة . والموت على رأى سقراط إن هو إلا مرحلة تتخلص فيها النفس من العلائق الجسمية . وليس معنى هذا فى نظر أفلاطون أن الانتحار أمر مرغوب فيه ، ذلك لأننا نعيش فى هذه الدنيا كمقطيع فى كنف الآلهة الأخيار الذين تستثيرهم وتغضبهم محاولاتنا للتخلص من حياتنا الأرضية بالإنتحار . وشىء آخر وهو أن هذه الفكرة التى تدعو إلى أن يعكف الإنسان على نفسه ليستبطنها مبتعداً بذلك عن كل ما يعوق طريقه من عقبات حسية ـ هذه الفكرة تشبه إلى حد كبير أفكار الهنود وصوفية الشرق على وجه العموم .

ولكن تلامذة سقراط سيمياس وسيبيس (قابس) — على الأخص — لا يكتفيان بما عرضه سقراط فى هذا الموضوع ، فيطالب كل منهما سقراط بمزيد من الحجج لتأكيد خلود النفس .

ولا شك أن سقراط كان يضع حجة التذكر فى المقام الأول فهى البرهان القاطع على خلود النفس ، ولكنه مع هذا يستطرد فيما بعد فيورد حججا أخرى فرعية يبرهن بها على هذا الخلود ، فيتكلم مثلا عن نظرية تتابع الأضداد كما نجدها عند هرقليطس (١) ، فكما أن اللذة تتبع الألم ، واليقظة تتبع النوم ، فكذلك الحياة يجب أن يتبعها الموت ، الذى هو فى ذاته حد للحياة : أو بمعنى آخر ، كل ميلاد هو عود من جديد إلى الحياه ، وهذا إذا لم تقف عجلة الصيرورة ، وإذا كان هناك أيضا ثبات فى عدد الموجات الحية .(٢) ويلخص هذا الدليل فى أنه لما كانت الأضداد متلازمة دون أى سبق زمنى لأحد منها ، فإن الحياة يجب أن يتبعها الموت ، وهذا الموت يجب أن تعقبه حياة أخرى وهكذا . ومعنى هذا أننا نقرر أن

---

(١) (م.س) ص ٧٧ــ٨٨

(٢) الجمهورية ٦١١

النفس خالدة مادامت لاتفنى خلال هذه الأدوار فناء نهائيا .

ويسأل المتحدث سقراط قائلا له : « هذه النفس عندما تترك الجسم بعد الموت ألا يبددها هبوب الرياح » (وهذا التساؤل يذكرنا بالآراء المادية القديمة عن النفس) ويرد سقراط على هذا التساؤل بأن الذى يتفكك ويتحلل ليس النفس بل الجسم . إذ هو مجموعـــة من الظواهر الحسية الملموسة ، بعكس النفس فى جوهر عقلى لايقبل الانقسام أو الحس أو الفناء . ويتابع سقراط تدليله على خلود النفس فيقول أيضا إن المثل الغير مرئية الثابته خالدة ومادامت هذه المثل موضوعات للنفس تدركها وتسعى للوصول إليها , فلذلك وجب أن تكون هذه النفس شبيهة بها من حيث الطبيعة والمصير ، وإذن فالنفس بسيطة واحدة معقولة وخالدة .

أما النفوس التى يجتذبهـا سحر الأجسام وتتشبع طبيعتها بأفاعيل الحس فإنها تكون مثقلة بأرجاسة ، وتحوم حول المقـابر وتظهر على هيئة أشـباح مختفية مرئية لنا ، وذلك بسبب العنصر الجسمانى الذى مازال يخالط طبيعتها ، هذه النفوس تتقمص أجساما تشابهها وترضى أذواقها وتنسجم مع ما مارسته فى حياتها الأرضية من أفعال . فالشهوة واللذة تظل تربط هذه النفوس بالجسم وتجعلها رهينة هذا السجن فلا يمكن لها أن تتحرر منه إلا إذا تخلصت من هذه الرغبات . وقد يخيل للنفس أحيانا أنها قد اكتملت بالفضائل ولكنها قد تكون فى الواقع فضائل غير فلسفية متصلة بالجسم ونوازعه ، فلا يمكن للنفس أن تتطهر إلا اذا مارست الفضائل الخالصة بحيث تتمكن من المشاركة فيما هو الهى وبذلك تحقق طبيعتها الخالدة .

ويبدو بعد دفاع سقراط عن خلود النفس على هذا النحو أن سيمياس وسيبس أو قابس لم يقتنعا تمام الاقتناع بما أورده سقراط ، فيسأله سيمياس

معتمدا على رأى بعض الفيثاغوريين ـ ألا يمكن أن تكون النفس بالنسبة للجسم كالنغم بالنسبة للوتر ، فإذا قطع الوتر ، فكيف يبقى النغم مهما كان إلهيا خالصا ؟ ثم يلاحقه سيبس بسؤال آخر « وحتى اذا كانت النفس تبقى بعد الموت وتدخل فى حيوات مختلفة وتمر تبعا لذلك بمرات متعددة من الموت ، فهل يجب القول تبعاً لذلك ضرورة أنها خالدة » ؟ أفلا يمكن أن تنحل النفس وأن تبلى خلال هذه المراحل المتعددة بحيث تفنى وتتلاشى نهائيا بعد أن تمر بعدة وجودات معينة .

يرد سقراط أولا على سؤال سيمياس قائلا : « أن النغم متأخر فى الوجود عن الوتر ، بينما حسب نظرية التذكر نجد النفس سابقة فى الوجود على الجسم وليس وجودها ناتجا عن ممارسة الكائن الحى لوظائفه كما يحدث بالنسبة للنغم الذى ينتج عن العزف على الوتر ، والنفس ليست كذلك لأنها تعارض انفعالات الكائن الحى ، وزيادة على هذا فإن النفس ان كانت مشابهة للنغم فإن الرذيلة ـ التى تكون فى هذه الحالة عدم النغم أو غيبته ـ لا يمكن أن يكون لها مفهوم وجودى .

ثم يرد على سيبيس بقوله ان النفس مرتبطة بمثال الحياة ، ولذلك فإن فكرة الموت لا يمكن أن تلحق بها فى مثال الحياة ، وذلك كما تطرد الحرارة البرودة ، والزوجية الفردية . لذلك فإن مجرد القول بنفس مائتة يعد تناقضا لفظيا (١) ، كما نقول تماما ان هناك إلها هو فى نفس الوقت خالد وفان .

وعلى هذا فإن النفس تحصل على الوجود بمشاركتها فى مثال الحياة الخالدة

---

(١) فيدون فقرة ١٠٦ ب

ويكتفى سقراط بهذا دون البحث عن أى دليل آخر ، ويرى أخيرا أنه حينما يقترب الموت من الفرد فإن الجزء المائت فيه تقف فيه الحياة والباقى الغير قابل للفناء - وهو النفس - يبتعد عن الجزء المائت .

وإذن نحن أمام ثنائية تعلى النفس على الجسد ، ولذلك فإن سقراط ينتهز فرصة هذا النقاش لكى يضع لنتيجه أخلاقية وهى : أنه مادامت نفوسنا هى العنصر الباقى فى كياننا ، فيجب إذن أن نعتنى بهـــا وأن نثقفها وأن نزودها بالفضائل الفلسفية .

ب - النفس الثلاثية :

وفى خلال هذه المحاورة نجد سقراط - فى أحد ردوده على سيمياس - يشير إلى حقيقه هامة , وهى أن النفس ذات طبيعة واحدة شبيهة بالحقائق المثالية ، ولكننا خلال التجربة نحس صراعا داخليا يجعلنا نميز بين العقل والانفعالات السفلى الشهوانية والانفعالات الأخرى النبيلة الغضبية التى تصلح أن تكون وسطا بين العقل والانفعالات السفلى ، هذا الصراع الداخلى الذى نلمسه فى تجربتنا الشعورية لايجب أن يؤدى بنا إلى القول بأن هناك نفوسا ثلاثة مصطرعة ، فالنفس واحدة لها ، وظائف ثلاث أو صور ثلاث أو مبادىء ثلاث متمايزة : العقل والنفس الغضبية التى تثور للعدالة ، ثم النفس الشهوانية .

وفى محاورة فيدروس يحاول أفلاطون أن يصور لنا على طريقته الأسطوريه مايقصده بالنفس الثلاثية ، وهـــذه المحاورة تعالج تركيب النفس وعلاقة أجزائها بعضها بالبعض الآخر : فيذكر لنا أن عالم المثل يمتد إلى مافوق قبـــة السماء ، وفوق هذه القبة تجرى عربات الآلهة ، والآلهة هم الـكواكب ، وتحت هذه القبة تجرى عربات النفوس (البشرية) ولـكل عربة منها جوادان :

أحدهما أبيض هادىء يرمز للانفعالات النبيلة أى للإرادة ، والآخر أسود جامح وهو يرمز للانفعالات السفلى أى للشهوة . وأما الحوذى فهو يرمز إلى العقل . وعلى الرغم من أن الحصان الاسود يحاول دائما أن يجمح بالعربة بعيدا عن الطريق السوى إلا أن الحوذى ـ وبيده الأعنة ـ يحاول أن يسيطر عليه ، ويحاول فى نفس الوقت أن يلقى نظرة خاطفة على العالم المعقول أى عالم المثل . هذه الأسطورة تبين بوضوح (١) وحدة النفس ، فالعربة المجنحة والجوادان والسائق تعطينا صورة رمزية لفعل النفس ، قد تميل إلى الشهوة فتبتعد عن عالم الفضائل المثالى ، وقد يتحكم فيها العقل والإرادة الخيرة فتسيطر على على الشهوة وتتجه إلى الفضائل .

وعندما تسقط النفس فى جسم ، وترى بين الأشياء التى تصادفها فى العالم المحسوس شيئا يذكر بجمال العالم المثالى ، فإنها تنتفض وتشعر بأن جناحيها يكادان يحملانها ، وهذه هى انتفاضة الشاعر أو العالم أو الفنان أو المحب ، إنها انتفاضة الحب الأفلاطونى التى توقظ فى نفوس هؤلاء الانطلاق إلى عالم الحقائق السامية . وإذا كانت النفس ذات قوى ثلاث فأى قوة منها إذن هى التى تنطلق الى عالم الحقائق ومن ثم يكتب لهـــا الخلود والأبدية ؟ . يتناول أفلاطون هذه النقطة فى دليل يعرضه فى محاورة فيدروس يختلف عن الأدلة التى أشار اليها فى فيدون ، فهو يميز فى الحركة النقلية بين حركة تلقائية وحركة تأتى من خارج ، أما الحركة الاولى فهى صادرة عن طبيعة المتحرك الذى

---

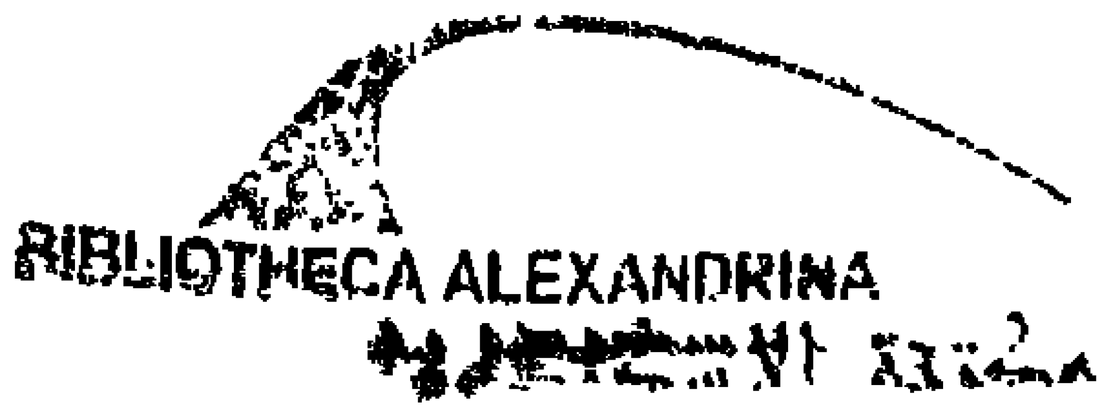
(١) فى الجمهورية أيضا يرى أن الادراك والغضب والشهوة هى أفعال ثلاثة للنفس ترجع إلى قوى ثلاث (الجمهورية) ص ٤٣٦ ـ ٤٤٠

وأما فى تيماوس فانه يتكلم عن ثلاثة قوى يعين مواضعها فى الجسم ، ويظهر أن هذا الوصف لقوى النفس اقتضاه الاسلوب الرمزى الذى اصطنعه أفلاطون فى تيماوس .

يتحرك بذاته ، هذا الذى يحرك نفسة بنفسه لابد ان يكون مبدأ أو مصدراً لكل حركة , ويكون فى نفس الوقت مبدأ غير حادث عن شىء آخر وغير فاسد ، وإذا لم يكن الامر كذلك فتمتنع الحركة من العالم ويسكن هذا العالم إلى الابد. أما الذى يتحرك من خارج فهى الموجودات غير الحية . وعلى العكس من ذلك الموجودات الحية فهى التى تتحرك بذاتها ومن ذاتها .

ويتساءل أفلاطون ماذا يكون إذن مبدأ الحركة إذا لم يكن هو هذه النفس الخالدة ؟ لأن الخلود يفترض الأزلية أى عدم الحدوث فى الحركة . ويرى فى النهاية أن النفس هى التى تعنى بكل ماهو عار عن الحس ، ويرى أيضا أن كلا من الانفعالات السفلى والانفعالات النبيلة مرتبط بالجسم يعتمد عليه ، ولذلك فإن مصدر هذه الانفعالات فى النفس ليس خالداً ، إذ الخالد فى النفس انما هو الجزء المنطقى العاقل ، ولذلك فيتعين علينا لكى نخلد أن نثقف نفوسنا ونطهرها بدراسة العلوم .

وإذن فهذه الوظائف الثلاثة المرتبطة بالنفس تشتمل على طرف منطقى عاقل وهو الذى سيخلد ، أما الطرف الغير المنطقى المرتبط بالجسم فهو الذى سيفنى ن حالة تخلص النفس من الحياة الارضية .



هـ ـ النفس الكليه والنفوس الجزئية :

لنتساءل بدورنا عن مصدر هذه النفوس الجزئية ، فهل صدرت كلها عن نفس واحدة ، أم أنها وجدت متكثرة متمايزة كما نجدها فى العالم الحسى متصلة بأجسام مختلفة منذ البداية ؟

يثير أفلاطون هذه المشكلة فى محاورة تيماوس التى يتكلم فيها عن الصانع وعن تكوين العالم المادى بما فيه من كائنات حية ، وهو فى مناقشته ـ فيما يتعلق بالنفس يستند إلى ماذكره فى محاورة السفسطائى عن الأجناس العليا للوجود فيتناول منها اثنين . الذاتية والغيرية .

ولما كان العالم يجب أن يكون له نفس لكى يحصل على حركة دائرية مستمرة منتظمة ، لذلك فقد تناول الصانع « الذاتية » كجنس أعلى وهى جوهر غير منقسم وأضاف إليها جوهراً منقسما هى « الغيرية » وقد تمت هذه الإضافة أو التركيب فى فوهة بركان ، وخرج من هذا المركب ماتسميه بالنفس الكلية أو نفس العالم وذلك بعد اضافة نسب رياضية الى مزيج الجسمين .

يقول أفلاطون فى تيماوس (١) إن النفس الكلية على هذه الصورة ستشمل العالم كله من المركز إلى الأطراف ، ووجودها هو تحقيق لحياة أزلية إلهية كلها حكمة على مدى الزمن ، والزمان فى عالمنا هو الصورة المتحركة للأبدية الثابتة التى يتميز بها العالم المثالى . هذه النفس خيرة لابطبيعتها ، بل لخيرية الصانع الذى ركب خليطها . وما يبقى من خليط النفس الكلية الذى تمت عملية مزجه فى فوهة البركان ، يوزعه الصانع على الكواكب . والكواكب هناهم الآلهة الذين يعنون بعالم الأحياء ، وهم مصدر الحركة الدائرية لعالمنا هذا ، ولهذا فإن أفلاطون يتهكم من آراء السابقين عليه من الآلهة وعن نسبهم (٢) . هؤلاء الآلهة والكواكب يكلفهم الصانع بإيجاد الصور الثلاث الباقية للأحياء وهى « الطيور والأسماك والحيوانات الأرضية . ويكشف الصانع لنفوس

---

(١) تيماوس فقرة ١٢٦.

(٢) تيماوس فقرة ٤٠ هـ

الأحياء الموزعة على الكواكب عن قوانين اتصالها بالأجسام ، وخلاصها منها ثم تنطلق هذه النفوس فتتصل بالأجسام المعينة لها .

فأما النفوس التي تعرف كيف تسيطر على الانفعالات الجسمية فتعود مباشرة بعد الموت لتسكن في الكوكب الذي بدأت منه انطلاقها . وأما النفوس الأخرى فإنها تتحول إلى أجسام نساء أو حيوانات . ولا تعود إلى حالتها الأولى إلا بعد أن تسيطر على الحواس المضطربة الجامحة وتخضعها لها .

الفصل الرابع

العالم الحسي

تكوين العالم الطبيعي

١ — محاولات للتفسير الطبيعي قبل تيماوس :

كان سقراط قد وجه عنايته ـ كما أشرنا ـ إلى الإنسان وأهمل الدراسات الطبيعية . ولكننا نجد أفلاطون رغم اتجاهاته المثالية يهتم بالدراسات الطبيعية ، ويخصص لها فى أواخر حياته محاورة كاملة ، هى محاورة تيماوس التى تدور قصتها حول الفلك والطبيعة وعلم الحياة . ولكن هذه المحاورة لم تكن هى وحدها التى تتضمن مواقف أفلاطون ونظرته إلى الكون . بل سبقت هذه المحاورة محاولات عديدة فى هذا الميدان فى محاوراته الأخرى حيث نجد أفلاطون يعرض لمشكلات متفرقة حول الطبيعة وعلومها . فتراه يطبق منهج القسمة الثنائية فى تصنيفه للعلوم الطبيعية ، ويتناول الظاهرات الحيوية بصفة عامة والطب بصفة خاصة ، ففى « فيدروس » نجد مقتطفات من أقوال هيبوقراط ، وفى « فيليبوس » نجد إشارات كثيرة إلى نظريات الخلاء والملاء التى سبق أن أثارها الطبيعيون المتأخرون ، وفى « السياسى » « والجمهورية » تصادف اشارات الى القواعد والنظم الطبية ، وقد ظهر اهتمام أفلاطون بالطب بصفة خاصة فى مناقشاته مع أطباء صقلية ، وفى بلاط حاكمها دنيس حيث قابل الطبيب المشهور فيلستيون « Philistion » .

ولم يكن اهتمام أفلاطون قاصراً على الطب وحده ، بل نراه يوجه مزيداً

من الإهتمام إلى دراسة الفلك ، وخصوصا بعد زيارته لمدرسة « عين شمس » وإعجابه بنظريات وآراء كهنتها الفلكية ، هذا بالإضافة إلى عنايته بدراسة الكون فى جملته والتعرف على مظاهرة الطبيعية . ففى « جورجياس » يشير الى أن الكون واحد منتظم الانحاء كأى أثر من آثار الصنعة والفن المنسق وهذه فكرة فيثاغورية .

وفى فيدون وكذلك فى المقالة العاشرة من الجمهورية نجده يقرر مصير النفس حسب وجودها فى عالم طبيعى وانسياقا مع تفسيرات الطبيعيين المعاصرين له . وكان أفلاطون قد قابل ايدوكس Eudoxe العالم الفلكى المشهور وتأثر بآرائه . ونجد صورة لهذا التأثير فى أسطورة أيروس حينما يرمز الى فكرة الضرورة فى الوجود الطبيعى ، وكذلك فى « السياسى » حينما يشير إلى العالم ويتصوره معلقاً بحبل وقائما على محور ومتحركا حركة مضادة لحركة الدفعة الأولى التى وجهها إليه الصانع . وأيضا فكرته عن « الصانع » التى ستكون محور حديث تيماوس والتى نجد اشارة أولية اليها فى السفسطائى ،(١) حيث يرد على القائلين بأن الطبيعة حاصلة فى ذاتها على علة وجودها ، ومن ثمت فإنه لامدبر لها ولا عقل يحل فيها ، ويرد أفلاطون على هؤلاء مؤكدا ضرورة القول بصانع إلهى demiurge حاصل على ذاته على العلم والتأمل ، وفى فيليبوس يردد أفلاطون انتقاده لهذه الفئة من الطبيعين المتأخرين من أمثال ديمقريطس وانكساغوراس الذين ينفون عن الكون الصفة الإلهية ، ويقولون بأن كل مايحدث فى الطبيعة انما هو من أثر الصدفة البحتة وحركات العناصر المادية بدون تدخل العقل أو الصانع الألهى ، بحيث يتم التكوين الطبيعى — فى

(١) محاورة السفسطائى فقرة ٢٧٠ ا ، ٢٦٥ هـ

نظرهم - بدون افتراض وجود منظم له أو نظام يسير بمقتضاه . ويقرر أفلاطون فى النهاية أن ما يتراءى لنا فى السماء من نظم الأفلاك والكواكب الرتيبة المعقدة يكفى للتدليل على أنها يجب أن تكون صادرة عن عقل إلهى ويؤكد أن الحكماء يتفقون على أن العقل هو « ملك » هذا الكون وأنه سيد هذه الأرض ، فهو علة وجود عناصر الموجودات الرئيسية ، وهو الصانع المنظم لكل شىء ، الذى يرتب السنوات والفصول والشهور ، فهو إذن جدير بأن يسمى بالعقل وبالحكمة ، وإلى جوار هذا العقل توجد نفس كلية (١) .

ومما تجدر الإشارة اليه فى هذا الموضع أن أفلاطون ذكر فى إحدى محاوراته - وهو بصدد الكلام عن قوانين حركات الكواكب والأفلاك - أنه أخذ من فلكى اسمه Nicetas نيستاس الفكرة القائلة بأن الأرض تدور حول الشمس ، تلك الفكرة التى استعارها أريستارك الساموسى (٢١٠ - ٢٣٠) فيما بعد ونقلها عنه شيشرون ثم وقع عليها كوبرنيق فى مطلع العصر الحديث (٢) .

وهكذا فقد نشأ عند أفلاطون — وقبل أن يكتب محاورة تيماوس — تخطيط للطبيعة يستند إلى التدبير الإلهى ، وكان قبل ذلك قد تكلم عن العالم المعقول ، عالم الحياة والضياء مصدر الوجود والماهية ، هذا العالم المثالى الذى يتربع فى قمته مثال الخير بالذات شمس الوجود المعقول ، وإذن فهو فى نظره العنصر الإلهى الوحيد . ومن ثم فإن اعترافه بتدخل التدبير الإلهى فى الطبيعة بعد

---

(١) محاورة فيليبوس ص ٢٦ ، ٣٠

(٢) راجع ب . م شول Shuhle — مذهب أفلاطون ؛ ص ١٤٤

تسليما منه بأن عالم المثل لايختص وحده بالصفة الإلهية ، بل إن عالم الطبيعة يشارك أيضا - على قدر وجوده المادى - فى هذه الصفة .

ب — قصة التكوين فى محاورة تيماوس

تدور المناقشة فى محاورة « تيماوس » بين سقراط وكريتياس وهرموقراط وتيماوس الفيثاغورى ، وهذا الأخير هو من الشخصية الرئيسية فى المحاورة بعد سقراط ، ويسمى أفلاطون هذه المحاورة باسمه لأنه سيتناول فيها تفسير العالم الطبيعى على طريقة الفيثاغوريين الرياضية ، وأسلوب العرض فيها ذو طابع أسطورى.فبعد أن أشار أفلاطون إلى آرائه الطبيعيةمتفرقة فى محاوراته الأخرى يعود فيفرد لموقفه الطبيعى مؤلفا كاملا وضعه على شكل أسطورة ، وذلك لأن العرض الأسطورى هو وحده فى نظره الذى يناسب موضوعات عالم الطبيعة لمحسوسة المتغيرة ، بينما يمكن وصف عالم المثل الثابتة والحقائق الإلهية بأسلوب آخر .

وكما اتجه أفلاطون إلى التوفيق بين هرقليطس وبارمنيدس فى ربطه للعالم المحسوس بالعالم المعقول فكذلك نجده فى تيماوس أى أثناء عرضه لنظريته الطبيعية يوفق بين آراء الطبيعيين الأوائل والفيثاغوريين وأتباع ديمقريطس وآراء الأطباء محاولا بذلك التوفيق بين الضرورة المادية وسلطة العقل ثم بين الواحد والكثرة وبين الثبات والحركة .

١ — يعرض أفلاطون فى هذه المحاورة لقصة تكوين العالم الطبيعى فيبين كيف ولد هذا العالم وكيف تم تنظيمه فى حقبة سابقة على الزمان تمكن فيها العقل من أن يخضع المادة المضطربة لسلطانه بحيث أمكن للعـــالم من

أن يتحول من الفوضى إلى النظام ، ذلك النظام الذى يستمد عناصره من المشاركة فى مثال الجمال بالذات (١) .

ويستند التفسير الطبيعى للعالم عنده إلى عوامل ثلاثة رئيسية هى الأركان التى يقوم بمقتضاها نظام العالم الطبيعى وهى : المادة أو الامتداد والمثل ثم الصانع ، فما هو إذن الدور الذى يلعبه كل عامل على حدة فى تشييد عالم الطبيعة : الصانع هو الذى يتدخل فينظم المادة ويركب منها نسقا طبيعيا جميلا يكون نسخة مقلدة عن نموذج أزلى ثابت هو المثل ، ويختار الشكل الكروى للعالم لأن الدائرة أكمل الأشكال ، ويدفع به ليدور حول نفسه فى مكانه . وإذن فالصانع ينظم المادة المضطربة محتذيا المثل (٢) . وهذه المادة الأزلية هى خليط من المادة والمكان ، وليست هى الهيولا الأرسطية بل هى نوع من (القابل) receptacle الذى يكون على استعداد لقبول أى حركة وأى شكل من الأشكال ، ومن ثم فهذه المادة لا يمكن لها بذاتها أن تتشكل وأن تتحد فيها الأنواع والصور المختلفة ، فهى تشبه كتلة الذهب التى يصنع منها الصانع أشكالا متعددة من الحلى ، وهى أيضا كالشمع الرخو (٣) الذى يقبل كل صورة وكل ختم ، وهى كذلك كالطينة التى يستخدمها المثال فى صنع تماثيله وكالإناء عديم الرائحة الذى يستخدمه صانع العطور فى تركيب عطوره (٤) .

---

(١) تيماوس ص ٣٠ ، ٤٨
(٢) تيماوس ص ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٤٨ ، ٤٩
(٣) (م . س) ٥٠ جـ
(٤) (م . س) ٥٠

وهذه المادة الرخوة تتشكل بحسب ما ينطبع عليها من صور تحاكى المثل الأزلية الثابتة ، فوجود الأشياء المادية إذن يتم عن طريق محاكاتها للنماذج المعقولة الأزلية ، وتحدث تلك العملية - أى احتذاء الصانع المثل - بطريقة رائعة لا يمكن وصفها أو التعبير عنها . وهذه المادة الأزلية الرخوة - وهى ما نسميه بالقابل - يسميها أفلاطون « الأم » ، أما الأب فهو « النموذج » وعنهما تصدر الطبيعة وتكون كمثل الطفل المولود أو الرضيع كما يسميها بعض الاسلاميين (١) .

وإذن فهذه - الأم - التى هى مصدر المواليد المحسوسة ليست التراب أو الهواء أو النار أو الماء ، وليست هى ما تتركب منه الأجسام أو تنحل إليه ، بل هى نوع من الوجود الذى تشوبه الفوضى ، إذ لا شكل له ، وهى أيضاً خليط مضطرب على استعداد لقبول أى صورة أو هى المكان الذى يتسع لكل ما يولد (٢) . ولا يمكن أن تكون هذه المادة الأزلية موضوعاً لأى إدراك أو أى استدلال حقيقى كما لا يمكن تبرير وجودها إلا بصعوبة ، أما كيف تشارك فى العقل فذلك أمر محير يصعب التعرف عليه . وعلى هذا فربما كان من المناسب أن نعتبرها نوعاً من رؤى الأحلام ، مادامت لا تشغل حيزاً محدداً ثابتاً يسمح لنا بتعيين مكانها فى الوجود أى باعتبارها موجودة بالفعل . وإذا كانت المادة الرخوة على هذا الحال أى كونها كالأحلام التى تستولى علينا أثناء النوم فإنها ستكون بذلك عائقاً يمنعنا من التمييز بينها وبين الواقع الذى يبدو لنا فى حال اليقظة ، والذى يكون موضوع إدراك صحيح أو استدلال حقيقى ، والحقيقة أن الصورة أو الشبح المتغير لأى موجود لا يمكن أن يشارك فى الوجود إلا إذا كان ثمت شىء آخر يظهر فيه ويكون قابلا له ؛ هذا من

---

(١) راجع مؤلفنا « أصول الفلسفة الاشراقية »
(٢) تيماوس ٥٢ ب

ناحية ، ومن ناحية أخرى فإنه على الرغم من أن هـــذه المادة الأولية لا تشغل حيزا محددا ثابتا فى الوجود ، إلا أنها تشغل مكانا على أى حال لأنها امتداد ما ومعنى الامتداد يتضمن الإشـــارة إلى المكان ، وإذن لابد للصورة المتغيرة من مكان أو قابل تظهر فيه ، وهذا المكان يبدو كشرط ضرورى لإدراك المحسوسات ، أو بمثابة الستار الذى تظهـــر على سطحه صور الحقائق المنعكسة على المرآة (١) .

وإذن فهذا العالم الطبيعى كان فى حالة اضطراب وفوضى chaos أى فى حالة عماء بدون نظام أو عقل أو قانون ، وهذا أمر طبيعى بالنسبة لأى شىء يغيب عنه التدبير الإلهى .

هذا العالم هو « العمـــاء » وهو « القابل » وهو « المكان » وهو اللامحدود وهو الكثرة ؛ ثابتة وعدم الثبات ، والحركة المستمرة ، وهذه هى الحالة الأولية المبتسرة التى كان عليها الوجود الطبيعى قبل أن يتدخل الصانع فينظمه محتذيا المثل ومستعينا بالصور والأعداد . ولكن كيف تم تركيب العالم الطبيعى باحتذاء المثل ؟ إن أفلاطون يرفض الفكرة القائلة بأن عالم الطبيعة يحاكى أنواعا جزئية أو مثلا مفردة معينة من بين عالم المثل ، بل هو يرى أن المحاكاة أو المشاركة تتم بين الطبيعة فى مجموعها وبين عالم المثل كوحدة متكاملة يسميها « الحى بالذات » وهو الأنموذج المعقول للعالم الحى فى جملته . فكما أن العالم المحسوس يشتمل على سائر أنواع الموجودات الحسية ، فكذلك العالم المعقول يشتمل على جميع نماذج المحسوسات .

---

(١) راجع : روس « نظرية المثل عند أفلاطون » ص ١٢٦ .

٢ — أما الصانع ودوره فى محاورة — تيماوس — فإنه يرمز إلى ما تتضمنه المثل من فاعلية عليه وأثر تنظيمى ، إذ هى مصدر النظام الذى يسبغه الصانع على المادة المضطربة . ويتخذ هذا التنظيم الطابع الرياضى الذى نلمس فيه التأثير الواضح للمدرسة الفيثاغورية ، فعندما بدأ الصانع فى تركيب جسم العالم أخذ نارا ليجعله مرئيا وترابا ليجعله ملموساً ، ووضع الماء والهواء فى الوسط ومن هـــذا الخليط تم تـكوين العـالم مع إضافة صور هندسية للامتداد ، ولـكن هذه العناصر التى سبق أن تكلم عنها أنباذوقليس قبل أفلاطون ، ليست هى الحالة الأولية للمادة ، إذ أن هذه العناصر يمكن تحويل بعضها إلى البعض الآخر ، فالماء إذا تكاثف صار ترابا وإذا تخلخل صار هواء والهواء إذا اشتعل صار نارا ، والنار يمكن أن تعود فتصبح هواء ، والهواء كذلك يمكن أن يصبح ماء وهكذا ، فليست العناصر إذن مبادىء الأشياء ولـكنها أقصى ما يمكن أن يصل اليه تنظيم المادة الرخوة بحركاتها الاتفاقية قبل أن يتدخل الصانع لتنظيمها . وقد اتحدت ذرات هذه العناصر حسب تشابهها فى الشكل : التراب مؤلف من ذرات مربعة الشكل وهذا يفسر ثباته واستقراره، والنار مؤلفة من ذرات هرمية الشكل كرأس السهم ، وأما الهواء فذراته مثمنة الشكل ، والماء ذراته ذات عشرين وجها .

وهذا الانتظام الأولى للعناصر يسمح للصانع بأن يركب الاحجام الهندسية بحسب الاشكال الخمسة المعروفة عند الافلاطونيين : الشكل الهرمى (١) ذو الاربعة أوجه ، والشكل المثمن الأوجه (٢) والشكل ذو العشرين (٣) وجها ثم المكعب (٤) ، أما الشكل الخامس — وهو ذو الإثنا عشر (٥) وجها — فإن

---

١ — Tétraédrique ٢ — Ocaèbre ٣ — Icosaédre ٤ — Cube
٥ — Dodécahone

أفلاطون يصرح بأن الصانع يستبقى هذا الشكل لكى ... به طلاء الكون .

وإذن فالصانع يتناول المادة الرخوة بالتنظيم بعد أن تكون قد تعدلت من تلقاء نفسها على هيئة عناصر ، ومعنى هذا أن العناصر تؤلف مايشبه العلة الضرورية التى يربطها الصانع بالعالم الإلهية . وعلى هذا فإننا نرى العلة الإلهية وقد ربطت بالعلة الإلهية . ونعنى بالعلة الضرورية أنها الشرط الضرورى الذى تصل اليه المادة تلقائيا ، ويكون شرطا لوجود العالم المادى .

٣ — النفس الكلية والنفوس الجزئية

يرى أفلاطون أن العالم الطبيعى يجب أن يحصل على حركة دائرية منتظمة متصلة وأن يشارك فى الجمال الإلهى ، ولهذا جعل الصانع للعالم نفسا كلية ، وقد ركب هذه النفس من الجوهر الإلهى البسيط المسمى بجوهر « الذاتية » ، والجوهر المسمى بجوهر الغيرية (١) ، إذ مزج الجوهرين فى فوهة بركان ، ثم أضاف إلى ... آخر من الجوهرين السالفين ، ثم جزأ هذا المزيج بحسب ... : الاولى ١ ، ٢ ، ٤ ، ٨ أما النسبة الثانية فهى المتوالية ... ، ٢٧ ، ثم وحد بين هاتين النسبتين لكى يحصل على النسب الرياضية التى يتألف منها السلم الموسيقى ، أو بمعنى آخر لكى يحصل على المبادىء الرياضية للنغم ، وكان الفيثاغوريون قد فسروا الوجود بأنه عدد ونغم ، والنغم هو بمثابة الصورة للوجود الطبيعى ، ومن الواضح إذن أننا نجد هنا تأثيرا فيثاغوريا أو استمرارا للتفسير الفيثاغورى للوجود الطبيعى .

---

(١) يلاحظ أن هذين الجوهرين يرجعان إلى الاجناس العليا وقد أشار إليها أفلاطون فى محاورتى السفسطائى وفيليبوس .

يستمر الصانع فى تشكيل هذا المزاج بحسب هذه النسب حتى يصل الى اتمام صنع النفس الكلية ، فتكون حاصلة على صور حركات العالم السماوى والعالم الارضى وخصائص كل منهما ، ثم يضع هذه النفس وسط السماء لكى تكون حالة فى جميع أنحائها وتكون كدائرة تحتضن السماء فى داخلها وتتحرك حركة دائرية حول نفسها بحيث تحيا حياة أزلية كلها حكمة طوال الزمان .

٤ — أما الاجسام السماوية كالكواكب والشمس والقمر ، فإن الصانع بعد أن ركبها من النار وجعلها مستديرة الشكل مشتعلة بطبيعتها ، ووضعها فى الافلاك المعدة لها ، جعل لكل منها نفساً تحركها ، وصنع هذه النفوس السماوية الجزئية مما تخلف من المزاج الذى صنعت منه النفس الكلية .

ويرجع قياس الزمان الى حركات هذه الكواكب بعد أن تتصل بها النفوس المعدة لها ، فهى إذن مصدر تنظيم المواقيت إلى سنوات وفصول وشهور وأيام ولهذا فإن أفلاطون يذكر أن الزمان قد ولد مع ميلاد العالم المحسوس عند إتمام صنعه بمعرفة الصانع ، وهذا الزمان هو الصورة المتحركة للأبدية التى يتصف بها العالم المعقول .

٥ — وقد رأى الصانع وهو يحتذى فى صنعه النموذج المعقول ، أنه لكى يصبح التشابه كاملا بين هذا العالم المحسوس ونموذجه المعقول ، رأى أن يصنع صوراً أربعة للأحياء وهى : الآلهة والطيور والاسماك والحيوانات الارضية . أما الآلهة فقد تم له صنعها إذهم الكواكب السماوية الذين يتحركون حركة دائرية دائمة ، وقد أرجع أفلاطون آلهة الميثولوجيا اليونانية إلى هذه الموجودات السماوية المصنوعة ، أى الكواكب؛ ولهذا نرى رجال الاكاديمية يطلقون على هذه الكواكب أسماء آلهة الاوليمب، والواقع أن أفلاطون

قد قصد بذلك ، التهكم والسخرية اللاذعة من أقوال الشعراء الذين يبالغون في سرد أنساب آلهة الأساطير ، فأشار متهكما إلى أنه من المستحيل عليه أن يرفض طلب انتساب هؤلاء الآلهة إلى أصل إلهى ، وذلك على الرغم مما يحيط بنسبهم هذا من شك كبير !! فماداموا يزعمون أن هذا هو تاريخ عائلاتهم فإننا نضعهم حسب ما يقولون فى موضعهم الإلهى !!

ولما تم للصانع إتمام صنع هؤلاء الآلهة اتجه إلى صنع أنواع الأحياء الثلاثة الباقية ، وقد ارتأى أنه إذا صنعها بنفسه فإنها ستكون مساوية للآلهة فى تكوينها ، فوزع ما تخلف أخيراً من مزاج النفس الكلية على نفوس الكواكب وكلفها بصنع الأحياء المائتين وكشف لها عن القوانين المنظمة لعلاقات النفس بالجسم ، فهذه النفوس الجزئية ستحل فى أبدان معدة لها ، وإذا تمكنت بعض النفوس الجزئية من التحكم فى انفعالات أبدانها فإنها ستعود بعد الموت لتستقر فى الكوكب الذى هبطت منه ، أما النفوس الأخرى التى سوف تعجز عن مقاومة رغبات أبدانها فإنها ستحل فى أبدان نساء وحيوانات ولن تعود إلى مستقرها الأصلى إلا بعد أن تنجح فى التغلب على أحاسيس أبدانها المضطربة الجامحة . أما الاجسام التى ستحل فيها النفوس فإن الآلهة أى الكواكب قد ركبتها من العناصر الاربعة بنسب مختلفة لكى يتم صنع العظام واللحم ، فتكون بمثابة ملجأ تأوى اليه النفوس وتدبره ، وقد وضع الآلهة النفس الخالدة وبها دائرة جوهر « التغاير » ودائرة جوهر « الذاتية » ، وضعوها فى رأس الإنسان أى فى عضو كروى الشكل تقريباً مثل شكل الكون ، وقد أضاف الآلهة نفسا مائتة إلى هذه النفس الخالدة ، وهذه النفس المائتة هى مصدر سائر الانفعالات والإحساسات واللذائذ والآلام وتشتمل على جزئين : نفس غضبية وأخرى شهوانية ، ومقر هذه النفس

المائة فى النخاع الشوكى وهو عضو متصل بالمخ . والنفس الغضبية تشغل من هذا النخاع الجزء الواقع بين العنق والحجاب الحاجز ، ووظيفتها معاونة العقل على التحكم فى الانفعالات ، أما القلب وهو العضو الذى تلتقى عنده الشرايين والأوردة - وهو بهذا مصدر للدم المنتشر فى الجسم - فهو الحارس المؤتمر بأمر النفس الغضبية ، فإذا ما صدرت إليه الإشارة من العقل عن طريق النفس الغضبية، فإن حرارته تشتد حينما تشتد حدة الانفعالات ، أما الرئتان وهما ذات تكوين أسفنجى فتقومان بوظيفة التلطيف والتهدئة للقلب .

أما النفس الشهوانية فموضعها فى الجزء الأسفل من جذع الانسان حيث القوى الهضمية وذلك لكى تكون فى مكان بعيد عن مكان الوظائف العقلية فتنشط هذه الأخيرة فى هدوء . وتدرك النفس الشهوانية كل أفكار العقل عن طريق الكبد ، وهو محطة اتصال للمخ والمرآة التى تنعكس عليها أفكار النفس الخالدة ؛ والكبد هو مصدر الرؤى والأحلام أثناء النوم ، أما الطحال فهو الاسفنجة التى تمسح هذه المرآة وتزيل ما انعكس عليها من صور .

هذه هى مجمل آراء أفلاطون حول النفس والجسم ، نجد فيها آراء طبية وعلمية وفلكية تداولها علماء عصره وأطباؤه . ويختتم أفلاطون هذه المحاورة العلمية بالإشارة إلى أنه لا يمكن استمرار حفظ توازن النفس إلى بممارسة الموسيقى والاستماع إليهـا كما يشير إلى أن تنظيم الصانع للنفس وللجسم هو صورة مصغرة للنظام الكونى الكبير ، وأن النفس إذا ما سيطرت على جسدها فإنهـا تخلد بالقدر الذى تسمح لهـا به طبيعتهـا الإنسانية ، أما الحيوانات والنبات فإنها وقد حصلت على نفوس دنيا أى شبيهة بالشهوانية -

تتجه الى الأرض وتندثر فيها بعد موتها ، بينما تتجه نفوسنا الى السماء كما أوضحنا .

هذا هو تفصيل تكوين العالم الطبيعى عند أفلاطون أشار اليه فى محاورات سابقة ، ثم أتم صياغته النهائية لقصة التكوين فى محاورة تيماوس التى كان لها تأثير كبير فى العصور القديمة والوسطى وفى مطلع العصر الحديث حيث تأثر بها جاليليو وغيره من علماء عصر النهضة .

الفصل الخامس

العالم المعقول

(تطور نظرية المثل خلال المحاولات)

تكلمنا فيما سبق عن تكوين العالم الطبيعى فى مذهب أفلاطون وأشرنا إلى الارتباط الأساسى بين عالم المحسوسات وعالم المعقولات ، فيبقى إذن أن نوضح جوانب هذا العالم ومكوناته ، وقد تبين لنا أنه يتألف من وحدات معقولة هى المثل . فكيف إذن توصل أفلاطون إلى تخطيط عالم المثل ؟ أو بمعنى آخر تسنى لأفلاطون وضع نظريته فى المثل ؟ .

يعطينا أرسطو فى كتاب الميتافيزيقا (١) صورة مختصرة لأصول نظرية المثل عند أفلاطون ، حيث يقول « إن سقراط كان فى شبابه صديقاً لأقراطيلوس وكان هذا الأخير تلميذ لهرقليطس ، ولذلك فقد عرف عن طريقه « مذهب هرقليطس » القائل بالتغير المستمر ، فالأشياء المحسوسة إذن فى تغير دائم ، ولذلك لا يمكن أن تكون موضوعاً للعلم أو أساساً للحد . ومن ناحية أخرى كان سقراط يبحث عن الكلى فى الأمور الأخلاقية وكان أول من وضع التعريف المنطقى .

وقد ظل أفلاطون وفيا لتعاليم أستاذه سقراط — كما يقول أرسطو — ولكنه تأثر بالفيثاغوريين ، ولذلك فقد نقل هذا الكلى الأخلاقى وجعله موجوداً ذا حقيقة متعالية فى عالم فوق المحسوسات . وإذن فالمعانى الكلية التى كانت فى المحسوس عند سقراط ، نجد أنها تفارق هذا المحسوس وتتخذ أسما خاصا هو « المثال » (٢) ، ولما كانت هذه المثل متمايزة فى طبائعها المعقولة عن

---

(١) مقالة ١ فصل ٦ .

(٢) Idea, Eidos

طبائع الموجودات الحسية وكانت مع هذا الأصول النموذجية لهذه الموجودات الأخيرة ، لذلك فيجب أن نقرن نوعاً من العلاقة والارتباط بين المحسوس ونموذجه المعقول . وقد أبدع أفلاطون القول « بالمشاركة » (١) ـ مشاركة المحسوس فى أصله أو فى مثاله المعقول ـ هذه المشاركة هى نوع من الربط بين عالم الظواهر المتغيرة وعالم الحقيقة الثابتة ، أو هى بمعنى آخر ربط الكثرة بالوحدة . وقد بذل أفلاطون مجهوداً كبيراً لكى يحل هذه المشكلة وهى علاقة الكثرة بالوحدة فى الوجود ، وسنرى أن المواقف التى يتخذها فى هذا الصدد خلال محاوراته تحدد معالم المذهب وتبين مراحل تطوره ، ويجب أن نشير أيضاً من ناحية أخرى إلى أن نظرية المشاركة ستصبح موضع الاهتمام المتواصل لأفلاطون خلال المحاولات ، حيث يتعرض لصعوباتها ويحاول الرد عليها ؛ وسنجد أنه يبقى أن هذه المشاركة هى المحاكاة التنفيذية (٢) على رأى الفيثاغوريين ، وليست هذه المشاركة أيضاً ذات مدلول مادى ، إذ لا يعقل أن يشارك محسوس فى معقول مشاركة مادية مع اختلاف طبيعة كل منهما .

والواقع أن نظرية « المثل » لم تتخذ صورة نهائيا فى أى محاورة فى محاورات أفلاطون ، بل نجدها تتعدل تدريجياً خلال هذه المحاورات ، وذلك نتيجة للمناقشات والاعتراضات الموجهة إليها ، ومحاولة أفلاطون تثبيت دعائم النظرية فى مواجهة المعترضين . ولهذا فإن الدراسة الصحيحة لهذه النظرية يجب أن تقوم على أساس تطورى ، تتناول النظرية منذ وضعها كفرض أولى فى محاورة أقراطيلوس ، ثم تبين كيف تحددت معالمها فى فيدون

---

(١) Participation, Metexis

(٢) Imitation of numbers, Mimesis

والجمهورية — على التوالى — وكيف تأزم الموقف بعد ذلك نتيجة الاعتراضات العنيفة فى بارمنيدس ، حيث نشهد بداية التحول الذى ستتضح معالمه فى فيلبيوس ويكون أساسا صالحاً للدلالة على صحة ما ينسب لأفلاطون من آراء شفوية كما سنرى فى الفصل القادم .

١ — نظرية المثل فى محاورة اقراطيلوس :

يلاحظ أن أول إشارة إلى هذه النظرية كان فى محاورة أقراطيلوس ، ذلك أن سقراط يصرح بأن الأشياء لها حقيقة ثابتة ، وأننا لا يجب أن نسلم بأن هـــذه الأشياء التى نحس بها أو نعانيها فى الوجود الخارجى لا تستند فى وجودها إلى ما نحصل عليه منها من صور تجاربنا الحسية فقط ، أو من الأسماء التى نطلقها عليها ، أى أنه يريد أن يقول إن معرفتنا للمحسوسات ليست معرفة شخصية نسبية كما يقول بروتاغوراس مثلا ، إذ أننا لا يمكن أن نصل إلى معرفة تامة إذا كانت موضوعاتنا حسية متغيرة وتختلف باختلاف الشخص العارف لها ، فيجب إذن — لكى نصل إلى العلم — أن نفترض أن موضوعات المعرفة تستند إلى حقائق ثابتة ، فيجب على هذا النحو « خير بالذات » و « جمال بالذات » و « حق بالذات » أى توجد حقائق لا تخضع للتغير أو التحول ، ولا تصدر عن الأشياء الأخرى ، هذه الحقائق هى دعائم معرفتنا (١) .

ويلاحظ على هذه المحاولة الأولية فى عرض النظرية وفى إثبات المثل أنها محاولة تقوم على المنهج الفرضى ، فلكى نصل إلى معرفة ثابتة يقينية يتعين أن نفترض أولا — ثبات موضوعات المعرفة وعدم تغيرها ، ومن ثم فإننا سنتجه إلى افتراض وجود حقائق فى ذاتها هى أصول للموجودات الحسية

---

(١) أقراطيلوس ص ٤٣٩ — ٤٤٠ أى إلى نهاية المحاورة .

المتغيرة . ويحاول أفلاطون فيما يلي من المحاورات إثبات هـــذا الفرض والبرهنة عليه .

٣ ـ محاورة فيدون :

يذكر لنا سقراط فى هذه المحاورة كيف أنه بعد أن حاول تفسير الظواهر بالعلل المادية شعر فى بادىء الأمر بما يشبه الاقتناع بهذه المواقف ، ولـكنه ترك هذا التفسير المادى واتجـه إلى تفسير انـكساغوراس ورأيه فى « العقل » ثم انتقل من رأى انـكساغوراس إلى القول بالمثل والتدليل على أنها حقائق الأشياء .

يقول سقراط (١) « عندما كنت شابا يافعا كنت مولعا أشد الولع بهـذا النوع من المعرفة الذى يطلق عليه أسم « البحث فى الطبيعة » فقد وجدت فيه روعة لا تضاهى . فبواسطته يمكن معرفة علل كل شىء ، تلك العلل التى تأتى الأشياء بسببها إلى الوجود ثم تختفى أو تستمر فى الوجود . ولـكنه حدث فى مرات عديدة أنى برمت بمثل هـذه الأبحاث ... فهى تشير الى أن الحيوانات مخلوقة من خليط من الحار والبارد ؛ وأن الدم والهواء والنار هى مصدر فـكرنا ؛ وأن المخ هو مصدر الإحساسات المختلفة ؛ وأما المعرفة فهى ترجع إلى الذاكرة وإلى ما يصدر عنها من أحـكام ... ... وقد انتهيت إلى رأى بهـــذا الصدد وهو أنه قد ظهر عجزى وعدم استطاعتى الاستمرار فى مثل هذا البحث » .

ويستطرد أفلاطون فى الـكلام على لسان سقراط قائلا (٢) . « ولـكنه

---

(١) فيدون ص ٩٦ وما بعدها .

(٢) (م . س) من ٩٧ ـ ٩٨ .

حدث ذات يوم أن سمعت قارئاً يقرأ فى كتاب قيل إنه لانكساغوراس ، وكانت فيه هذه العبارة « العقل هو الذى نظم الاشياء وهو علة كل شىء » وقد كان « القول بعلة كهذه مصدر فرح لى » ويستمر سقراط فى كلامه عن مبدأ أنكساغوراس وقوله بالعقل كعلة ، ويقول إنه قد تراءى له أن العقل على هذا النحو يمكن أن يكون علة كلية ومنظما يحقق النظام الكلى ويكون علة ظهور الأشياء فى الوجود واختفائها . يقول سقراط بهذا الصدد « إن هذه التأملات قد بعثت فى نفسى الراحة والطمأنينة . إذ خيل إلى أننى اكتشفت الرجل الذى يعلمنى العلة المعقولة » ولكنه — أى سقراط — لم يلبث أن شعر بالخيبة حينما تابع القارىء قراءته لكتاب أنكساغوارس ، إذ وجد المؤلف يترك العقل جانباً ولا يوجه إليه العناية الكافية ، فلا يستغله فى تفسير ظهور الأشياء واختفائها ، بل يعود إلى تفسيرها بالهواء والأثير والماء وتفسيرات أخرى من نفس النوع ، وغاية فى الشطط . الأمر الذى دعاه ـ أى سقراط ـ إلى انتقاد أنكساغوراس قائلا : إن إطلاق لفظ العلل على أشياء كهذه أمر بعيد عن الصواب ، وعلى العكس من ذلك فإن العلل الحقيقية غير مرتبة ولا منقسمة . إذ هى ذات طبيعة روحية ولها ذاتيتها وطبائعها الخاصة وهى صور أو مثل يربط بينها الخير ويحفظ وجودها (١) . فالمثل إذن هى العلل الحقيقية وهى الأصول الأولى للأشياء ، يقول سقراط : « إنه قد بدا لى منذ هذه اللحظة أنه من اللازم أن الجأ إلى « المثل ، وأن أحاول تفسير حقائق الأشياء بها (٢) .

وإذن فوجود المحسوسات يتأكد عن طريق مشاركتها فى حقائق معقولة

---

(١) (م. س) فقرة ٩٩ د .

(٢) (م. س) فقرة ٩٩ ﺟ .

أى المثل (١) ، فإنه بمشاركة الأشياء الجميلة فى مثال « الجمال » تصبح الأشياء جميلة ، وبمشاركة الأشياء الكبيرة فى مثال « الكبير » تصبح الأشياء كبيرة ، وبمشاركة الاثنين فى « الاثنينية » تصبح الاثنان عدداً مؤلفاً من وحدتين ، وبمشاركة الواحد فى « الوحدة » يصبح هذا الواحد غير متكثر .

وعلى هذا فليست هناك أى طريقة لإيجاد أى شىء إلا بأن يشارك هذا الشىء فى ماهيته المعقولة أى فى مثاله . فالمشاركة إذن هى الأسلوب الوحيد الذى يربط بين عالم المحسوسات وعالم المعقولات أى المثل . ولكن هذه المشاركة ستكون من أهم صعوبات المذهب التى تترجم عنها أزمة محاورة بارمنيدس ، إذ كيف يتسنى لنا ربط المحسوس بالمعقول وكل منهما له طبيعة مغايرة الآخر . ولا يمكننا أن نفسر المشاركة مادياً لإختلاف الطبيعتين ، وهى أيضاً لا يقصد بها المحاكاة . وإذن فسيظل الانفصال مطلقاً وتاماً (٢) بين المحسوس ومثاله .

٣ — محاورة الجمهورية

نجد أن تناول أفلاطون لنظرية المثل فى الجمهورية قد نضج بعض الشىء عن المحاولات الأولى ، وتحددت معالم النظرية بعد العرض المبدئى فى أقراطيلوس ، ثم التطور الذى لاحظناه فى فيدون والذى انتهى بنا إلى افتراض وجود علل ثابتة للظواهر الحسية هى مكونات العالم العقلى أى المثل . وفى الجمهورية يقرر أفلاطون الحقيقة دون مناقشة فيقول : إن هناك مثالا لكل مجموعة من الأشياء تحمل إسماً واحداً (٣) وعلى قمة هذه المثل يوجد الخير بالذات الذى لا يمكن أن يدرك إلا بالحدس (٤) فلا يقبل التعريف المنطقى وعلى ذلك فالجدول يقف عند حدود العالم

(١) (م . س) ص ١٠٢ .

(٢) Korista

(٣) "We suppose an Idea to exist, when we give the same name to many separate things' Rep. x. 596. A

(٤) (م) الكتاب السادس ٥٠٢ ب ، ٥٠٩ ب .

المعقول ما دام الخير لا يخضع لأى فحص منطقى فهو شمس العالم المعقول(١) وأساس الموجودات ، تصل إليه النفس فى رحلتها الصاعدة ، وتستمد منه الموجودات خيريتها . ونلاحظ أن تشبيه الخير بالشمس سيكون له صدى كبير فى الأفلاطونية المحدثة وعند فلاسفة الإشراق من المسلمين فيما بعد .

٣ — محاورة بارمنيدس :

تعتبر هذه المحاورة أكثر محاورات أفلاطون تعقيداً وهى مشوبة بالطابع الجدلى الإيلى كما نجده عند بارمنيدس ، وزينون وتتضمن جملة من الاعتراضات الإيلية على نظرية المثل كما هى معروضة فى فيدون والجمهورية . ويلاحظ أن هذه الانتقادات توجه إلى نظرية أفلاطون فى المشاركة فحسب ، ذلك أن الإيليين يقبلون كأفلاطون وجود حقائق معقولة ثابتة . بينما نجد زينون ينفى الكثرة ويثبت الوحدة المطلقة ، نجد أن أفلاطون مع إثباته لهذه الوحدة يحاول فى نفس الوقت أن يجد علاقة بين الوحدة والكثرة ، وهذا هو الموضوع الرئيسى لمحاورة بارمنيدس .

وإذن فبارمنيدس تصوير للأزمة التى عاناها فكر أفلاطون بصدد نظرية المشاركة ، وتصور مناقشاتها حول صعوبات هذه النظرية كما يعرضها أفلاطون فى فيدون والجمهورية ، وسنجد محاولات لحل هذه الصعوبات فى محاورة السفسطائى .

تتألف هذه المحاورة من جزئين متمايزين كل التمايز ، ففى الجزء الأول منها يجهد أفلاطون الانتقادات الموجهة إلى النظرية ، ويناقش صعوبات المشاركة التى انتهى إليها سقراط ، ثم يبين أن العالم المحسوس سيكون فى انفصال تام عن العالم المعقول ، إذا لم نصل إلى حل لهذه الصعوبات . وأما الجزء الثانى من

---

(١) (م. س) الكتاب السادس ٥٠٧ ج — ٥٠٩ ج .

المحاورة فهو مجموعة تمرينات جدلية وصورية خالصة ذات طابع تعليمى ، يبدو لأول وهلة أنه منقطع الصلة بالجزء الأول من المحاورة ، ولكنه فى الواقع اعتراض خطير على نظرية المثل واستمرار للاعتراضات الموجهة إليها فى الجزء الأول من المحاورة .

١ — الجزء الأول من المحاورة :

يلاحظ أن جميع المتحدثين فى المحاورة يسلمون مبدئياً بوجود المثل ولا يعترضون على ضرورة مشاركة المحسوس فى المعقول ، ولكنهم يعجزون عن إدراك الكيفية التى تتم بها هذه المشاركة ويذكرون الصعوبات التى تنشأ عن ذلك ، وتنحصر هذه الصعوبات فى خمس رئيسية .

الصعوبة الأولى : يقرر سقراط دون اعتراض أن الأشياء المحسوسة التى تشارك فى المثل هى فى نفس الوقت متشابهة وغير متشابهة فيما بينها ، وهى واحدة وكثيرة ، فسقراط كثير لأنه يمكن التمييز فيه بين جهات مختلفة كاليسار واليمين والأمام والخلف والأعلى والأسفل ، وهو أيضاً مؤلف من أعضاء مختلفة ، بينما نجد من ناحية أخرى أنه شخص واحد يتميز بطابع خاص وفردية معينة ، ويمكن الإشارة إليه بسبعة أشخاص آخرين ، فإذا سلمنا بأن سقراط واحد وكثير فى نفس الوقت . فيجب أن نقرر أيضاً أن « الوحدة بالذات(١) » تشارك فى « الكثرة بالذات » وأن هذه كلها تشارك فى الإنسان بالذات » وأنه مادامت المحسوسات متشابهة وغير متشابهة فى نفس الوقت فيجب أن يشارك « التشابه بالذات » فى « الاختلاف بالذات » ويشارك هذان المثالان فى مثال الإنسان أو فى « الإنسان بالذات » أو فى مثال محسوس آخر . ويتساءل سقراط أيضاً — اتساقاً مع هذا الاتجاه — عما إذا كان من الممكن القول بأن « السكون بالذات » يشارك فى « الحركة بالذات » ؟ .

---

(١) الوجود بالذات Ousia, ontos on .

هذه هى الصعوبة الأولى التى أدركها سقراط وهى تدور حول استحالة المشاركة بين المثل نفسها أى تداخلها (١) فيما بينها ، فما دمنا نقرر أن عالم المثل هو الصورة المعقولة للعالم المحسوس وأنه يجب أن يشتمل على نماذج لكل ما فى هذا الأخير من موجودات وإضافات فيجب إذن أن توجد فيه صور للارتباطات أو العلاقات الموجودة بالفعل بين المحسوسات ، أو تلك العلاقات الموجودة بين حالات المحسوس الواحد نفسه ، فإذا كان المحسوس واحداً وكثيراً فى نفس الوقت ، وكانت الوحدة والكثرة مظهرين لشىء واحد ، وجب إذن أن نجد فى العالم المعقول ارتباطاً ، أى علاقة مشاركة بين مثال الوحدة ومثال الكثرة حتى يمكن تفسير ارتباطها فى موجودات العالم المحسوس (٢) .

هذا هو مضمون الاعتراض الذى يقف أمامه سقراط حائراً لا يستطيع أن يتقدم خطوة واحدة فى سبيل الحل، وستتكرر المحاولة فى السفسطائى مرة أخرى حيث يحاول سقراط أن يتخطى هذه الصعوبة بتقديم صياغة جديدة للنظرية .

الصعوبة الثانية : يوافق بارمنيدس سقراط على أن هناك مثلا مفارقة تماما عن كل ما هو محسوس . وهى الحق والخير والجمال ، ولكن بارمنيدس يعود فيتساءل عما إذا كانت توجد حقاً مثل الأشياء محسوسة مركبة كمثال الإنسان ؟ ، وهل توجد أيضاً مثل للأشياء الحقيرة كالوحل والأظافر والشعر ؟ ولكن سقراط يتهرب من الرد المباشر ويكرر تأكيده الذى سبق أن ذكره فى فيدون بأنه توجد مثل للأشياء العالية الشريفة وحدها . ولكن بارمنيدس يرد عليه قائلا :

---

(١) Communication of Ideas - راجع القسم الخاص بمحاورة السفسطائى (م.ب) .

(٢) بارمنيدس فقرة ١٢٩ أ .

« حينما تتقدم بك السن ياسقراط وتستولى عليك الفلسفة ، سيختفى هذا التردد ستقرر أن لكل من الأشياء فى العالم المحسوس مثالاً فى العالم المعقول (١) » .

الصعوبة الثالثة : هذه الأشياء التى تشارك فى المثل ، هل تشارك فى المثل كلها أو فى جزء منها ؟ أو بمعنى آخر هل المحسوس يشارك فى مثاله كله أو فى جزء من هذا المثال ؟ فاذا كانت الأشياء تشارك فى المثال — وهو مفارق لها — فيصبح متكثراً بسبب مشاركة الكثرة فيه .

ويقدم سقراط حلا لهذه الصعوبة فيشبه المثال بضوء الصباح الذى يشرق على الأشياء كلها دون أن يتكثر أو يبطل أن يكون ضوءاً واحداً . فالمثال فى نظره مثل الضياء الذى تشارك فيه المحسوسات التى ينطبق عليها ، كما تنعم الموجودات بضوء الصباح الذى يشرق عليها جميعا (٢) . ولكن هذا التشبيه لا يعجب بارمنيدس وتعود الأزمة إلى ما كانت عليه .

الصعوبه الرابعه : إذا نظرنا إلى المشاركة واعتبرناها مجرد مشابهة بين المحسوس ومثاله ، فستكون المثل إذن نماذج ، والأشياء المحسوسة نسخاً لها ، ولكن إذا كانت هذه النسخ مشابهة للنموذج فيجب أن يوجد مثال آخر لتشارك فيه النماذج والأشياء المحسوسة ، ويكون هذا المثال النموذج المشترك لها ، وأيضا يجب وجود مثال ثالث ورابع إلى ما لا نهاية (٣) . وهذا هو اعتراض « الرجل الثالث » (٤) الذى سيشير إليه أرسطو فيما بعد .

---

١ — (م.س) فقرة ١٣٠ جـ

٢ — (م.) فقرة ١٣١، ١٣٢ د

٣ — (م.س) فقرة ١٣٢ د regressus sd infinitum

٤ — Tritos Authropos

الصعوبة الخامسة : هذه المثل التى وصفناها لن تكون بحـــال موضوعات للمعرفة ، فهى ليست نفوسنا لأنها موجودات فى ذاتها ، وإذا كانت بعض المثل تتضمن علاقات مشتركة فيما بينها ويتحقق ذلك فى تضايف ماهياتها ، فلا يستلزم ذلك أن تشتمل الأفكار الموجودة لدينا عنها نفس هذا التضايف . وكـذلك فان هذه الأفكار التى توجد فى نفوسنا ـ وقد تكون مسماة بأسماء المثل — لن يكون بينها وبين مثلها فى الخارج علاقة ما . « فمثلا رجل ما عبد لسيد ما ، وهذا السيد بدوره هو أيضاً رجل ، فليس العبد عبداً لسيد بالذات ، بل إنه عبـد لرجل ما لا يمكن أن يتصف بصفة السياده إلا إذا كانت هناك صفة تقابلها ويتصف بهـــا العبد وهى صفة العبودية ، وفكرة السيادة بالذات لا يمـكـن أن توجد إلا بعد معرفتنا لفكـرة العبودية بالذات ، فهل يجب إذن أن يوجد مثال للسيادة ومثال آخر للعبودية لـكى يستطيع ذهنى أن يدرك علاقة العبد بسيده ، مادمنا تقرر أن هذه العلاقة زيادة على أى علاقة بين رجل ورجل ؟ » .

وكـــذلك الحـال فيما يختص بالعلم ، والعلم بالذات لا يمـكن أن تـكون له موضوعات غير الموجودات بالذات ولـكننا إذا لم تقم وزناً للعلاقة بين الموجودات الخارجية وبين نفوسنا ، ثم بين المثل وبين نفوسنا ، ثم بين النفوس بعضها مع البعض الآخر ، فإن العلم الإنسانى لن يكون له موضوع آخر ، سوى الأفـكار الموجودة فى نفوسنـا ، وسيكـون من نتيجة ذلك أن تنطوى النفس على ذاتها ، وألا يدرك الفكر الإنسانى أى شيء بالذات ، كالجمال أو الحق ، ولا أى مثال آخر . وينتج من هذا أيضاً أن المعرفة الحقة أو معرفة الأشياء بالذات ستوكل فقط إلى الآلهة . ومن ثم فان هؤلاء الآلهة لن يتمكنوا من معرفة الإنسان وأفراده وكذلك معرفة الجزئيـات ، وبالتالى لن تـكون لهم أى سلطة على البشر حيث أنهم سوف لا يعرفون شيئاً عن أفراد الإنسان ولقد ذهل سقراط حين واجهه بارمنيدس بهذه النتائج ، لأنه تصور مقـــدار ما تؤدى

إليه هذه الفكرة من إلحاد . ويشير أفلاطون فى نهاية هذه المشكلة إلى أنه ليس من العسير على من تشبع بالعلم الإلهى أن يتخطى هذه المشكلة .

وتوجد مشاكل كثيرة أخرى أثارها أفلاطون فى الجزء الأول من بارمنيدس وكلها تدور حول المشاركة .

الجزء الثانى من المحاورة :

عندما أحس سقراط بعجزه عن إدراك حقيقة المشاركة ، وكيف يمكن أن تكون المثل واحدة وكثيرة ، متشابهة وغير متشابهة ـ فى هذه اللحظه التى لم يبق عندها من إنتقاد على نظرية المثل لم يورده بارمنيدس ـ يتقدم هذا الأخير للاخذ بيد سقراط ، فيقدم له المنهج الفرضى ، وذلك لكى يخرجه من هذه الأزمة . وهذا المنهج ـ كما سبق أن ذكرنا ـ يتلخص فى أن نضع أولا مثالا كمثال الواحد ونفترض أنه موجود ثم نحدد بدقة مايترتب على وجود هذا المثال من نتائج ، ثم لا نقتصر على البحث عن هذا المثال وحده ، بل نبحث بعد ذلك فى الاحتمالات الممكنة لو افترضنا أنه موجود . وفى هذه الحالة نجد أمامنا ثمانية فروض يمكن تلخيصها فى أربعة :

١ ـ إذا كان الواحد موجوداً فما نتيجة ذلك ـ أولا : بالنسبة لذاته ـ ثانيا : بالنسبة للأشياء الأخرى .

٢ ـ إذا كان الواحد غير موجود فما نتيجة ذلك ـ أولا : بالنسبة لذاته ـ ثانيا : بالنسبة للأشياء الأخرى .

ومجموع هذه الفروض وما يترتب عليها هو موضوع الجزء الثانى من المحاورة ، لنتناول على سبيل المثال النتائج المترتبة على الفرض الأول: إذا كان الواحد موجوداً . يترتب على ذلك أنه يجب أن نسلم بأنه ليس متكثراً ،

وليس مؤلفاً من أجزاء وليس هو « كلا » مشتملا على جهات متعددة ، وأنه ليس محدوداً ولامبدأ له ولا نهاية ولا وسط . فهو لامحدود ولا متناهي، لاشكل له ولا مكان ، وهو ليس فى حركة أو سكون بل هو واحد خالص فى ذاته ، غير متضمن للثنائية . ولكن هذا الفرض أيضا يدلنا على أن الواحد موجود ، فكأننا نضيف فكرة الوجود إلى الواحد ـ كما يبدو ـ وهنا تنشأ فكرة الغيرية (غير الشيء) أى أنه يصبح لدينا الواحد وغيره ، وبذلك تتحق الثنائية (١) وتنشأ عن هذا ثلاث وحدات : الواحد ، والوجود ، والثنائية . فهناك إذن ثلاثية (٢) وهذا هو التكثر .

وتنتهى المناقشة فى الجزء الثانى من المحاورة إلى نتائج منها :

١ ـ أن المثل لا يمكن أن تكون مفارقة كل المفارقة ، لأنها إذا كانت تامة المفارقة فلايمكن أن يوجد بينها وبين الاشياء أى علاقة مشاركة ، وعلى هذا يجب التسليم بأن المثل لابد وأن تتضمن ما يجعلها قريبة من طبائع الأشياء دون أن تشتمل على أى مدلول مادى .

٢ ـ يتبين لنا أيضا أنه يمكن إثبات وجود الكثرة من وجود الوحدة ، وأن هناك نوعا من الارتباط فى التصور وفى الوجود بين الواحد والكثير ، وهذا ما يسمح بقيام مشاركة بينها أو بمعنى آخر قيام مشاركة بين المثال والمحسوس ، أى بين عالم الحقيقة وعالم الظواهر .

٣ ـ تبين لنا أيضاً خلال المحاورة أن المثل يجب أن تكون للأشياء جميعاً :

---

(١) Dyad

(٢) Triad

للحقير منها وللعظيم دون إستثناء وإلا انهار المبدأ الذى أقمنا عليه العالم المعقول .

وفى ختام كلامنا عن هذه المحاورة نورد رأى أحد المؤرخين الذين تناولوها بالدراسة والتحليل ، وهو « جان فال » فهو يقول : (١) « إن محاورة بارمنيدس تنبهنا إلى إنه يوجد نطاق أو مجال إنتشار للواحد المتكثر ، وهذا المجال يقع بين الواحد والعدم المطلق ، وتختص محاورات السفسطائى وفيليبوس وتيماوس بالبحث عن هذا المجال الذى يتقابل فيه المثال فى حركة مع الوحدة المتكثرة » .

محاورة السفسطائى :

تبحث هذه المحاورة فى ربط المثل بعضهـــا بالبعض الآخر ، أو ما يسمى بمشاركة أو تداخل المثل فيما بينها ، وهذا هو الهدف الذى أشارت إليه محاورة بارمنيدس ، ولم تقدم لنا حلا واضحا بصدده . وتعتبر محاورة السفسطائى محاولة منطقية يعرض فيها أفلاطون للأجناس العليا للوجود كالحركة والسكون والوجود ، وينتهى من بحث هذه الأجناس الثلاثة إلى إكتشاف جنسين آخرين هما « ذات « الشىء » و « غيره » أو الذاتية والغيرية . وهذه الاجناس خالية من كل محتوى مادى ، ويمكن أن يحمل بعضها على البعض الآخر ، وهذا هو تفسير مشاركتها بعضها للبعض الآخر . وإذن فهذه الاجناس هى المثل الافلاطونية الحقيقية كما يعرضها أفلاطون فى « السفسطائى » .

ولكننا يجب أن نوضح كيف انتهى إلى إثبات فكرة مشاركة المثل بعضها للبعض الآخر؟ بدأ أولا بتحليل دقيق لفكرة الوجود ، فاستعرض آراء الفلاسفة حول تعريف الوجود وانتهى إلى تقرير استحالة تعريف الوجود تعريفاً جامعاً

---

(١) راجع جان فال « دراسة حول بارمنيدس » ص ٢١٢

مانعا إذا كان منفصلا عن الأشياء الموجودة ، ثم هو يرد بعد ذلك على الذين يقولون إن الوجود « مثل معقولة ثابتة » . ويظهر أن أفلاطون ينتقد هنا آراءه السابقة فى ميتون وفيدون والجمهورية ، وهو يرد أيضاً على هؤلاء الذين يلحقون الوجود بالأجسام . وينتهى نقده هذا إلى فكرة جديدة نقابلها لأول مرة فى السفسطائى . وهى مايسميه « بالوجود الكلى » هذا الوجود الكلى الذى يتضمن العقل والنفس والحياة ، ويتضمن تبعاً لذلك الحركة ، وإذن فهذا الموقف هو إستمرار لمناقشات سقراط فى بارمنيدس ، وأفلاطون يشير بوضوح ودون التواء أو غموض — إلى إستحالة التفكير فى الوجود وحده فى ذاته دون ربطه بالحدود الأخرى — وهذا ما يكشف لنا عن ضرورة إقرار مبدأ المشاركة أو التداخل بين الحدود أو الأجناس العليا أى المثل : كالوجود والحركة والسكون ، كما أوضحنا فى مستهل الكلام عن هذه المحاورة ، ذلك أن الفكر لا يمكن أن يدرك عناصر منفصلة متباعدة بل يدرك دائماً « خليطاً » . فموضوع الفكر إذن هو كاللفظ المركب من حروف علة وحروف ساكنة . وكالموسيقى التى تتألف من أصوات حادة وأخرى غليظة ، فهو أيضاً مؤلف من تصورات مرتبط بعضها بالبعض الآخر على هذا النحو . ولا شك أن أى محاولة لتعريف هذه التصورات وهى منفصلة بعضها عن البعض الآخر — دون إعتبار لوجودها مرتبطة فيما بينها بالفعل — ستؤدى حتما إلى نتيجة سلبية شبيهة بتلك التى إنتهت إليها محاورات سقراط السابقة التى تقوم على تعريف العناصر كل على حدة . والنتيجة التى تستخلص من هذه المناقشة هى أنه لا يمكن إدراك أى تصور منفصلا عن العلاقات التى تربطه بالتصورات الأخرى . وهنا نجد نوعا آخر من الجدل ، فالجدل هنا هو الفن الذى يعطى لنا القوانين التى يقوم على أساسها « خليط التصورات » ، كما يعطى لنا علم الموسيقى قواعد تآلف الألحان ، وهذه الطريقة الجدلية التى يتبعها

أفلاطون فى السفسطائى تختلف عن طريقة محاوره السي .

المحاورة الأخيرة على القسمة الثنائية (١) فيقول مثلا : إن علم السياسة علم

العلوم تنقسم إلى قسمين : علوم غايتها المعرفة فحسب وعلوم غايتها الناحية العملية والسياسة تدخل فى القسم الأول ، وعلوم المعرفة تنقسم بدورها إلى قسمين : علوم وصفية وعلوم أحكام ، والسياسة تدخل تحت القسم الأول ، ويستمر التقسيم من مرحلة إلى أخرى إلى أن نصل إلى علم السياسة ، أى أن السياسة علم غايته المعرفة ، وهو أيضاً علم وصفى .

فما العلاقة إذن بين الجدل كما نجده فى السفسطائى ، وهو فن تركيب الخليط ، والجدل كما نجده فى السياسى كفن القسمة ؟ وستقدم لنا محاورة فيليبوس الإجابة على هذا التساؤل حيث يتحقق الارتباط بين هذين النوعين من الجدل ، فسيتضح لنا فى هذه المحاورة كيف أن فن تركيب الأخلاط أو المثل يأتى كنتيجة للتصنيف والتقسيم إلى أنواع ، وعلى هذا فقد أمكن الجمع فى الخليط بين هذين النوعين من الجدل .

٦ ــ محاورة فيليبوس :

فى مستهل هذه المحاورة يثير فيليبوس مشكلة أخلاقية عن اللذة ويرى أنها خير كل موجود ، فيرد سقراط قائلا إن الحكمة هى خير كل موجود ، ويقول عن اللذات إنها تتفاوت . وبعد هذه المقدمة تنتقل المناقشة فجأة إلى الجانب الميتافيزيقى عن الواحد الكثير ... فيسأل بروتارخوس سقراط أن يوضح له هذه المسألة ، فينفى سقراط أولا الفكرة القائلة باجتماع الأضداد وتداخلها فى الشىء الواحد ويشير إلى أن هذه الفكرة تعطل التفلسف (العلم) ويرى ــ على العكس من

---

(١) محاورة السياسى . تمرينات القسمة الثنائية فقرة ٢٥٨هـ ، ٢٦٧ج ونجد أيضاً تمرينات أخرى القسمة الثنائية فى محاورة السفسطائى فقرة ٢١٨ ، و٢٣١ج

ذلك ـ أن الواحد هو الوحدة المتناسقة التى لاتشتمل على أية أضداد.. تلك الوحدة التى نجدها فى الإنسان وفى الشيء الجميل، والشيء الخير. ويستطرد فى بحث موضوع الواحد والكثير والعلاقة بينهما ، ويرى أنهما يمكن أن تكون على أوجه ثلاث :

أولا — إما أن يطابق الواحد أو المثال صفاته .

ثانياً — أو تكون المطابقة بين الواحد والأفراد التى تنطوى تحته ، فينقسم المثال إلى أجزاء ..

ثالثاً — أو أن المثال ككل يطابق أفراده الكثيرين كل على حدة ، ومعنى ذلك أن المثال سيتضاعف وسيكون فى كل محسوس ، فيكون هناك من المثل بقدر عدد المحسوسات .

وقد رفض أفلاطون الفرضين الأول والثانى فى الجمهورية ، يبقى إذن الفرض الثالث ، ولكن هذا الفرض يثير صعوبات إذ يصبح من المستحيل أن نطبق المثال على عدد لامتناه من الافراد فتتعدد جوانبه ، وقد قلنا إن المثال واحد أزلى ، وهؤلاء الافراد ينتمون إلى عالم الظواهر المتغيرة ، فكيف يمكن إذن أن نحتفظ بوحدة المثال ـ هذه الوحدة ـ التى لا تتضمن تكثراً ؟ كيف يمكن التسليم بأن الواحد وهو المثال يمكن أن يوجد فى نفس الوقت فى ذاته وفى عدد لا يحصى من الأفراد ؟ فى هذه اللحظة يصل سقراط إلى مأزق ويحس بأن الحجج الفلسفية لن تقدم له العون لكى تخرجه من هذا المأزق ، فيتجه إلى الآلهة مبتهلا متوسلا إليها أن تكشف له عن « أن الشيء الذى يقال إنه موجود فى لحظة ما ، يتضمن الواحد والكثير فى نفس الوقت ، ويشتمل فى طبيعته على مبدأين هما « المحدود واللا محدود » . وبعد هذا الكشف يستمر فى بحثه فيتناول أى شيء موجود ويحاول أن يبحث عن « مثاله » ثم يبحث عن المثل التى

يرتبط بها هذا المثال ، وهكذا حتى يصل إلى الكشف عن جميع المثل التى تترتب بين الواحد وجميع المحسوسات . وينتهى إلى أن المثال واحد وكثير فى نفس الوقت ، هذا المثال يشبه الحكمة واللذة . . . إذ كل منهما واحد وكثير فى نفس الوقت ، فاللذة واحدة لأنها لذة ، هى أيضاً كثيرة من حيث أنواعها ، فهناك اللذة التأملية واللذه البوهيمية . ولما كان من غير الممكن القول بأن اللذة وحدها أو الحكمة وحدها هى الخير ، كان من الضرورى أن نقول بأن الخير خليط منهما معاً ، وهذا الخليط أغنى من كل منهما على حدة ، وإذن فالمثال خليط ، والخليط(١) هو مجموع عنصرين أحدهما غير محدود ، والغير المحـــدود يشتمل على الضدين ولا يمكن تعريف أحدهما بدون الآخر ، فمثلا حينما نقول إن هذا الشىء أكثر حرارة ، فى ذهننا أن هذه المقابلة حاصلة بين شىء أكثر حرارة وشىء آخر أقل حرارة ، ونحن نسمى فى اللغة الشىء الأقل حرارة بارداً والاكثر حرارة نسميه حاراً ، وربما كان الشىء البارد يعتبر حاراً بالنسبة لشىء آخر أعلى منه حرارة فيكون بارداً وحاراً فى نفس الوقت ، والبارد ضد الحار ، وإذن فالشىء الواحد يشتمل على الاضداد ، والحار والبارد وغيرهما حدود إضافية غير ثابتة . أما المحدود فهو علاقة رياضية ثابتة كالزوجية والثلاثية والرباعية ، فالخليط ينتج من إدخال علاقة رياضية ثابتة على ضدين ، فقياس سرعة البطىء والسريع يكشف لنا عن علاقة منظمة خاضعة لقياس ثابت ، والعلم فى مجموعه يقوم على الكشف عن هذه العلاقات . وعلة الجمع بين المحدود واللامحدود فى الخليط هو العقل أو الخير ، وهـذا الخليط حاصل على الجمال والحقيقة والتناسق ، وما المحسوس الا خليط ناقص ، أما المثال فهو الخليط الكامل .

---

(١) راجع البحث القيم الذى أخرجه الدكتور نيقولا بوسولاس بالفرنسية عن « مشكلة الخليط فى محاورة فيليبوس لافلاطون » باريس PUF,

بهذه الطريقة يمكن الكلام عن مشاركة المحسوس فى المعقول دون انقسام المعقول أو تعدده ، وتصبح العلاقة بين الشىء والمثال على غـير ما رأيناه فى الجمهورية أو فيدون، من أنها علاقة علة بمعلول . وبهذا يتضح لنا كيف أن المواقف الفلسفية لافلاطون فى أقراطيلوس ومينون وفيدون والجمهورية قد عملت على اثارة أزمة شك عنيفة تحددت معالمها فى محاورة بارمنيدس مما دفع بأفلاطون — وهو يتلمس الحلول — الى تعديل موقفه كما يتبين ذلك فى محاورة فيليبوس حيث يتجه أفلاطون الى الرياضة للتعبير عن مشاركة المحسوس فى المعقول ، وقد تم هذا التطور فى مذهب أفلاطون بطريقة تدريجية ، وانتهى الى نتائجه المنطقية فيما صاغه من آراء شفوية ، حيث ينقل عنه أرسطو قوله بأن المثل أعداد .

الفصل السادس

آراء أفلاطون الشفوية (١)

تكلمنا فيما سبق من فصول هذا الكتاب عن مذهب أفلاطون كما تصوره لنا محاوراته المكتوبة ، ونريد هنا أن نشير الى آرائه الشفوية التى لم ترد فى المحاورات بطريقة تفصيلية واضحة .

نجد أن أرسطو فى كتاب السماع الطبيعى (٢) حين معالجته لمشكلة المكان يقارن بين ما ذكره أفلاطون عن الإمتداد فى محاورة تيماوس ، وما يذكره عن الجسم المادى المشارك فى المثال فيما يسمى « بآرائه الشفوية » ، وهذه الاشارة الأرسطية المقتضبة الى آراء شفوية لافلاطون أثارت اهتمام أذهان الباحثين فى تاريخ الفلسفة ، وقد أضيفت الى هذه الإشارة قصة ذكرها أرستوكسين تلميذ أرسطو ، مؤداها أن نفراً من التلاميذ حضروا للاستماع الى محاضرة لافلاطون عن الخير ، فوجدوا أن أفلاطون يغرق فى المباحث الرياضية وينتهى الى نتيجة مؤداها أن الواحد هو الخير .

وقد جمع المؤرخون نصوصاً متفرقة من محاورات أفلاطون وحاولوا أن يثبتوا أن ثمت أصلا فى المحاورات تقوم عليه آراؤه الشفوية ، تلك الآراء

---

(١) عرضنا فى الجزء الاول من بحثنا عن « انتقال نظرية المثل الأفلاطونية الى المسلمين » (مخطوط بالفرنسية) لآراء أفلاطون الشفوية عن المثل الرياضية .

(٢) السماع الطبيعى ج ٤ فقرة ٢٠٩ ب س ١٠ — ١٥ .

التي كرس لها المؤرخ روبان (١) كتاباً كاملا ، جمع فيه كل ما أورده أرسطو من فقرات عن هذه الآراء فى كتبه . ولكننا نعتقد أن محاورة فيليبوس التى أشرنا اليها ، وهى من المحاورات الأخيرة لأفلاطون ، يمكن ـ بما أوردته من مناقشات طويلة حول الخليط ـ أن تعد تمهيداً لآراء أفلاطون الشفوية .

ولكن هناك صعوبة رئيسية تواجهنا ونحن نعرض لما ذكره أرسطو من أقوال بهذا الصدد ، وهى أنه حينما يعرض لآراء أفلاطون الشفوية يخلط آراء أستاذه بآراء تلميذين لأفلاطون هما سبوسيبوس وإكساتوقراط ، وكذلك بآراء أخرى كانت معروفة فى الأكاديمية ، وربما لم تكن آراء أفلاطونية بحتة ، لهذا فيجدر بنا أن نسمى هذه الآراء الشفوية بآراء مدرسة أفلاطون الشفوية ، حيث أننا لا نستطيع التفريق بين آراء الأستاذ وآراء تلاميذه .

فما هى إذن هذه الآراء ؟

٢ — يعرض أرسطو لنقد نظرية أفلاطون فى المثل فيما بعد الطبيعة (٢) ، ويوجه بعض الاعتراضات إلى آراء لم ترد فى المحاورات ، ولهذا فإن اعتراضات أرسطو هذه تعد مصدرنا الرئيسى الذى نستقى منه آراء أفلاطون الشفوية .

ونحن نذكر أيضاً أن أفلاطون — فى محاورة أقراطيلوس — يورد مثالا لشىء مصنوع ، وفى الجمهورية يتكلم عن مثال السرير والمائدة ، ويقول أرسطو : إننا « نحن الأفلاطونيون » لا نعترف بوجود صور للأشياء المصنوعة كالمنزل والسرير والخاتم (٣) وهو يوافق أفلاطون على قوله « بأن الصور هى

---

(١) راجع روبان : نظرية أفلاطون فى المثل والأعداد حسب أقوال أرسطو .
(٢) ما بعد الطبيعة فقرة ٩٩٠ ب .
(٣) م. س فقرة ٩٩١ ب .

بقدر عدد أنواع الأشياء الموجودة فى الطبيعة » (١) . ومن ناحية أخرى يورد أبروقلس تعريفا للمثال نقله عن إكسانوقراط تلميذ أفلاطون ، الذى يذكر أنه سمعه من أستاذه أفلاطون حيث يقول : « إن المثال هو علة نموذجية مفارقة وإلهية للأشياء ، وهى مركبة دائماً حسب الطبيعة » . ويشير أرسطو أيضاً إلى الموجودات الرئيسية المتوسطة بين المثل والأشياء المحسوسة ، ويذكر أيضاً أن أفلاطون يقرر كالفيثاغوريين أن الأعداد هى علة وجود الموجودات الأخرى وأن هذه الاعداد تتألف بمشاركة « الكبير والصغير » فى الواحد .

كيف نفسر إذن هذه الآراء ؟

لقد رأينا فى محاورة فيدون كيف أن أفلاطون يبين أن العدد « ٢ » يستمد حقيقة وجوده بمشاركته فى مثال « الثنائية » ، وكذلك العدد « ٣ » يشارك فى مثال الثلاثية » والعدد « ٤ » فى مثال « الرباعية » الخ ... وهكذا إلى أن تصل إلى العدد « ١٠ » ومجموع هذه الأعداد يسميه أفلاطون ـ حسب أرسطو ـ « بالأعداد المثالية » . ويذكر لنا أرسطو فى كتاب « السماع الطبيعى » أن هذه الاعداد التى يجعلها أفلاطون مثلا للموجودات تقف عند مثال « ١٠ » . وفى رأى هؤلاء القدماء أن العدد « ١ » ليس عدداً بل هو مبدأ (٢) الاعداد ، ذلك لانهم كانوا يجهلون الصفر . وإذن فتكوين الاعداد يجب أن يبدأ من الواحد ومن مبدأ يسميه أفلاطون « الكبير والصغير » ، وهذا المبدأ هو مبدأ اللامتناهى . ويسمى أفلاطون أيضاً هذا المبدأ باسم آخر هو « الثنائى اللامحدود » ويرى أن هذا الثنائى هو مبدأ التكثر ، إذ أنه تبدأ عنده كثرة الموجودات ؛ ومن هذا يتضح لنا كيف

---

(١) — م. س فقرة ١٠٧ أ

(٢) — The One, Arky.

أن القول بهذا الثنائى الذى يتضمن اللامحدود والمحدود ، يثبت إلى حد كبير وجود مصدر فى محاورة فيليبوس لآراء أفلاطون الشفوية التى يعرضها أرسطو .

ونجد أرسطو يميز عند أفلاطون بين الاشياء المحسوسة والمثل والمتوسطات الرياضية ، ولكنه يضيف الى هذه الانواع الثلاثة للموجودات نوعاً رابعاً من الموجودات يأتى بعد الاعداد أو المثل وهذه الموجودات هى مثل أقل فى الدرجة من الاعداد المثالية ، وتتضمن ماهياتها « الامتداد » ، مثل «مثال الخط المستقيم». وقد جعل أفلاطون لهذه الاطوال المثالية مبدأ مادياً هو صور «الكبير والصغير» المتعددة ، وبالنسبة للخط المستقيم نجد الاطول والاقصر كمبدأ مادى له ؛ وبالنسبة للسطح نجد العريض والضيق ، وبالنسبة للحجم نجد العميق والسطحى وقد جعل أفلاطون أيضا لهذه الاطوال المثالية مبدأ صورياً « فالاثنين » مبدأ الخط المستقيم و « الثلاثة » مبدأ السطح و « الاربعة » مبدأ الحجم . ويشير أرسطو أيضاً الى أن أفلاطون يتكلم عن « الحى بالذات » أى العالم المثالى ، نموذج العالم المحسوس ، وهذا العالم المثالى مؤلف من مثال « الواحد » بالإضافة الى الطول والعرض والعمق المثالية .

٣ ـ واذن نستطيع أن ننظم الوجود حسب آراء أفلاطون الشفوية ابتداء من الواحد ، وباضافة الثنائية الى الواحد تتكون مجموعة الاعداد المثالية ، ثم تلى الاطول المثالية الاعداد المثالية ، وبعد هذه الاطوال المثالية التى تتضمن الطول والعرض والعمق المثالية توجد المثل التى كان يشير اليها أفلاطون فى محاوراته ، وبعد هذه المثل تأتى المتوسطات الرياضية أو المثل الرياضية ، وهى فى مرتبة وسطى بين المثل والمحسوسات . وعلى هذا فإن لدينا الحى بالذات وهو العالم المثالى . وله مبدأ صورى وهو الواحد ، ومبدأ مادى وهو الثنائى

اللامحدود ، او يمكن أن نقول أيضاً إن هذا العالم يشتمل على نوعين من المثل الرياضية : النوع الأول هو الأعداد المثالية وفى قمتها الواحد ، وهو مثال الخير ثم مبادىء الأجسام المثالية الهندسية وهى الطول والعرض والعمق المثالية. وهذا الحى بالذات هو صورة مثالية للعالم المحسوس ، ويربط بين العالمين ما يسميه أرسطو ـ نقلا عن محاضرات أفلاطون الشفوية ـ بالموجودات الرياضية المتوسطة التى تؤدى وظيفة هامة فى التقريب بين المحسوس والمعقـــول وذلك عن طريق التدرج فى التجربة ؛ والاحتراس من الإنتقال المفاجىء من طبيعة المحسوس إلى طبيعة المعقول المتغايرتين كما حدث فى المحاورات وكان سبباً فى إثارة أزمة بين بارمنيدس وسقراط حول المشاركة ، ولـكن الشىء الوحيد الذى يبدو لنـا قلقاً فى هذا التنظيم المتدرج للمثل عند أفلاطون هو صلة ما يسميه بالمثال ـ الذى يضعه فوق المتوسطات الرياضية وتحت الأطوال المثالية ـ بالتنظيمات المثالية التى يضعها أفلاطون فوقه .

وعلى أية حال فإن هذا التنظيم الجديد للعالم عند أفلاطون قد أدى إلى ظهور فـكرة الصدور عند أفلوطين التى كان لها أبلغ الأثر فى الفـكر الفلسفى فى القرون الوسطى ، وقد خفى على الـكثيرين أن هذه الفـكرة نتيجة حتمية لما عرف عن أفلاطون من آراء شفوية .

الفصل السابع

الأخــلاق

الاخلاق والسياسة :

تبين لنا خلال الفصول السابقة كيف أن نظرية أفلاطون فى المثل تؤسس مواقفه الفلسفية بصدد الوجود والمعرفة والنفس ومصيرها ، وسنرى فى هذا الفصل مدى ارتباط الأخلاق والسياسة بهذه النظرية .

ويلاحظ أن اهتمام أفلاطون لم يكن موجهاً إلى الإنسان كفرد فحسب ، بل أيضاً ككائن اجتماعى يعيش فى ظل نظام سياسى معين ، ولهذا فقد كان من الضرورى أن يفسر السلوك الفردى للانسان ، وكذلك الصورة الاجتماعية والسياسية لنشاطه فى علاقاته مع الآخرين . غير أن أفلاطون كأستاذه سقراط كان يعتبر النفس أسمى من الجسد ، بل يعتبر أنها حاصلة على الوجود الحقيق ، أما البدن فوجوده ثانوى وغير مؤكد ، وقد حاول أن يبرهن على صحة هذا الموقف فاستعار تصوف الأورفية والفيثاغورية ، وربط بينه وبين نظريته فى المثل ، ونجد تمام اكتمال هذه النظرية فى محاورة فيدون .

وقد سبق أن أشرنا إلى ذلك فى موضع سابق ، فالنفس أبدية أزلية لبساطتها وعدم فسادها وتذكرها المعانى ، وهى تلحق بالجسم فى العالم الأرضى فتتألف منهما ثنائية مؤقتة . أما فى فيدروس فالنفس ثلاثية[1] ، وفى تيماوس يذكر

---

(١) (ف . س) .

أفلاطون أن الذى يخلد منها هو الجزء الناطق فقط(١) . وإذا كانت الأورفية تشير إلى أن النفوس الشريرة هى وحدها التى تهبط إلى العالم الأرضى لتحل فى الأجساد فإن أفلاطون يرى أن النفس تأتى إلى العالم الحسى وهى طاهرة نقية (٢) ، وأن هبوط النفوس إلى الأرض يتم حسب ضرورة عالمية ، فالجسم مطية مؤقتة للنفس (٣) وهو الذى يعطل قواها الروحية النبيلة ويوجهها وجهة غير أخلاقية لأنه مصدر الشرور والآثام ، ولهذا فإن النفس تشقى بهذا الوجود الأرضى ، وتعود فتحاول الانطلاق من محبسها لتصعد إلى العالم المعقول ، وسنرى أن سلوكها الأخلاق والإجتماعى سيتحدد فى ظل الموقف الفلسفى المثالى ، فخير الأفعال هو مايساعد النفس على الوصول إلى العالم الأسمى ، وأفضل النظم السياسية هو مايهىء النفس لهذه الحياة الروحية ويكفل لها السعادة التى تستهدفها من ممارسة حياة الفضيلة والحكمة .

الأخــلاق

كان أفلاطون يرى فى مطلع شبابه أن الخير واحـــد وأن الفضائل مهما تعددت أسماؤها فإنها ترجع إلى الخير وتصدر عنه ، ويكفى أن يكون الإنسان على علم بالقيم الأخلاقية لكى يسلك سلوكا فاضلا ، فالسلوك الأخلاقى قائم على المعرفة ، وليس الشر سوى خطأ يمكن إصلاحه بالتربية والتعليم ، ومن ثم فإن الفضيلة يمكن اكتسابها عن طريق التعليم . وفى محاورة « مينون » نجد أن أفلاطون يبين كيف أن الأفكار الصحيحة تودى إلى اكتساب الفضيلة .

---

(١) تيماوس ٦٩ جـ .
(٢) الجمهورية ٦١٤ هـ .
(٣) تيماوس ٦٩ جـ

ومعنى ذلك أن العلم الحقيقي هو السبيل إلى السلوك الفاضل . فالفضيلة علم والرذيلة جهل ، أما الذى يأتى الرذيلة وهو عالم بها فعلمه ناقص وهو إلى الظن أقرب منه إلى المعرفة الحقيقية القائمة على المبادىء والاستدلالات الصحيحة .

وإذا إنتقلنا إلى الجمهورية (١) نجد أن أفلاطون يعرض لنظرية جديدة تستند إلى نظريته القائلة بثلاثية النفس ، والتى أشرنا إليها فى موضع سابق ، فالفضائل عنده أربع هى : الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة ، ووظيفة العدالة أن تحفظ النظام والتناسب بين الفضائل الثلاث الأولى . فالحكمة فضيلة العقل والعفة فضيلة النفس الشهوانية ، وأما الشجاعة فهى وسط بينهما وهى فضيلة النفس الغضبية ، فإذا ما تحقق التوازن أى العدالة بين قوى النفس وفضائلها حصلت النفس على السعادة . وهذه العدالة هى حالة باطنية عقلية أخلاقية تتجاوب مع النظام فى العالم المحسوس ، ويبدو فيها جمال النفس وصحتها وسيطرة الجزء الإلهى فيها على الشهوات ورغبات الجسد ، وهذا هو الوضع الذى ينبغى أن يكون عليه الإنسان ، والشخص العادل هو الذى لا يشك فى صحة مبادئه أبدا ، حتى ولو هدده طاغية بالموت صلبا أو رأى الظلم ينتصر ويسود ، والسعادة الحقيقية هى فى ممارسة أسمىّ فضيلة للنفس وهى الحكمة . وأفلاطون يعدد أنواع اللذة فى محاورة فيليبوس وفى جورجياس ، وينتهى إلى أن اللذة التى يجب أن نحصل عليها يتعين ألا تحدث ألما ، ويرى أن اتجاه المرء إلى التكالب على الملذات بدون بصر بالعواقب سيجعله عبدا لشهواته مما يخلف له ألما مريرا . فدعوى السفسطائيين بأن طلب اللذة هو نداء الطبيعة دعوى كاذبة ، لأن الطبيعة لا تدعو إلى أن يعمل الإنسان على دمار نفسه . وإذن فأسمى

---

(١) الجمهورية — المقالة الرابعة ٤٤١ جـ

الملذات وأكثرها دواما هى فضيلة العقل أى الحكمة وفيها يكمن خير الإنسان وسعادته .

أما هؤلاء الذين ينحرفون إلى الرذيلة فيجب علاجهم كما يعالج المرضى ، والفلسفة (١) هى وسيلة هذا العلاج ، ولن يكون هذا العلاج ناجحا بدون فرض أنواع من العقوبات ، فليس أشنع من أن يقترف الفرد جرما ويمضى بدون عقاب ، وبذلك يحرم من فرصة إصلاحه وتقويمه . ويبدو أن أفلاطون كان متأثرا فى موقفه هذا بالمذهب الفيثاغورى التناقى ، فهو يرى مثل الفيثاغوريين أن الجسم هو مصدر شقاء النفس وأصل جميع الشرور (٢) وذلك بما ركب فيه من شهوات ومطالب مادية ، بل إن جميع الخيرات المادية بما فيها الحياة الأرضية أمور لا قيمة لها ولا نفع فيها إذ أنها تعوق اكتساب النفس للفضائل الحقة واتجاهها إلى التشبه بالله (٣) وهو مرجعها وغايتها القصوى ، وهو الذى يحفزها الى العودة الى مستقرها الأعلى فى العالم المعقول . فالجسم هو سجن النفس ومحبسها ولا مناص لها من التحرر من أغلاله والانطلاق الى العالم الأعلى (٤) . ولا يتم لها هذا الخلاص إلا بالتطهر والمجاهدة أى باتزان النفس وممارستها للفضائل ، والحكمة أسماها قدراً ونبلا ، وهى المطلب الحقيقى للنفس . واذا كان أفلاطون قد استعمل الجدل فى نظرية المعرفة — كما سبق أن بينا — حيث تصعد النفس من المحسوس الى المعقول متجهة إلى قمة المعقولية وهو « الواحد » ، فإننا نجد فى ميدان الأخلاق تطبيقاً آخر لفكرة الجدل الصاعد ، ففى محاورة المأدبة حيث يعرض لنظريته فى « الجمال الأسمى » يوضح كيف تصعد النفس من الجمال المحسوس إلى الجمال المثالى

---

١ — جورجياس ٤٦٤ ب — د ا .
٢ — جورجياس ٤٨٣ أ
٣ — تيتاءوس ١٧٦ ب
٤ — فيدون ٦٤ ا — ٦٧ ب

الدائم ، فالنفس يحركها الحب وهو فى شوق دائم إلى الخير — إذ الخير مبدؤه وغايته — فتتجه النفس المندفعة بقوة الحب نظمى التى تحفزها دائماً إلى الكمال ، فترى تناسق الأبعاد والألوان فى جسم محسوس أو فى شكل معين ، ولكنها سرعان ما تنتقل منه إلى غيره من الأجسام والأشكال ، فتدرك فيها ألواناً من الجمال ، فيتبين لها أن نواحى الجمال فى المحسوسات ترجع إلى جمال واحد يشملها جميعا وهو مثال الجمال المحسوس ، ولكن الذى يستهوى النفس فى هذا الجمـــال الزائف الزائل هو صفاته التى تفيض عليه من مصدر حياته وهى النفوس المتعلقة به ، ومن ثم فإن النفس تتجه إلى علة هذا الجمال وهى النفوس فتنفذ إليها — مهما كانت دمامة البدن الذى يحملها — وترى فيها صفات الجمال ، ثم ينتقل إلى الجمال المعنوى الذى تشترك فيه النفوس جميعا . وتنطلق النفس صعدا من جمال النفوس إلى جمال الفنون ، ثم إلى جمال العلوم النظرية ، فتنتقل من عـــلم إلى آخر حتى تصل إلى مشاهدة الجمال المطلق السرمدى ، وهو الجمال بالذات الذى لا شكل له ولا لون ، وهو أسمى موضوع تتجه النفس إليه وتعشقه لذاته ، وهو ما يعطى لحياتنا قيمة وما يميز الفيلسوف عن غيره من بنى البشر ، إذ أن الفيلسوف فى شوق دائم إلى مثال الجمال بالذات ، وهو يحيا حياة كلها نسك وفضيلة وعدالة ، متجرداً عن لذات الجسد مغرقا فى الحياة الروحية ، وقد يستبد به الهيام بهذا الجمال الأسمى فيستغرق فى تأمله ويغيب عن العالم المحسوس (١) فلا يشعر بثقل الجسم ومطالبه . فكأن أفلاطون ينتهى إلى التوحيد بين الجمـــال بالذات والخير بالذات شمس العالم المعقول ورئيس عالم المثل . فنحن حينما نطلب الجمال فإنما نطلب الخير أيضا ، إذ الجمال والخير شىء واحد .

---

١ ـ المأدبة ١٧٥ ب

ويلاحظ أن أفلاطون لم يكن يرى فى الفنون خيراً أو فضيلة إلا إذا اتجهت وجهة أخلاقية أو دينية ، فالفن فى نظره محاكاة للطبيعة ، والطبيعة فى حقيقة أمرها ليست سوى أشباح وظلال فكأن الفن محاكاة الظلال والاشباح ، ومن ناحية أخرى فهو يثير أحط الغرائز والانفعالات التى يجب على العقل أن يقاومها ، وكذلك فإن هدفه التسلية والمتعة لا إرشاد الناس إلى الخير .

وعلى هذا فإننا نرى الأخلاق عند أفلاطون تنتهى إلى نوع من الزهد والنسك فتنعت الفنون بالشر وتتجه الى ممارسة حياة الحكمة وهى أسمى الفضائل ، وتؤكد استقلال النفس وسموها بمعزل عن الأديان المتعارفة فى عصر أفلاطون ، بل تصحح أفكار المشبهة الذين أضافوا الآلهة صفات البشر ، وترى فى الألوهية وحدة حقيقية ، وتطابق بين الله والخير بالذات . ويرى أفلاطون أن العالم الحسى هو من عمل العقل وهو نسخة من عالم المثل ، وأن العبادة الحقة لله تتمثل فى المعرفة وممارسة الفضيلة .

والخير المطابق الألوهية له وجود مطلق ، ولهذا يمكن القول بأن الله مقياس الأشياء جميعا ، وليس كما قال بروتاغوراس من أن الإنسان مقياس الأشياء جميعاً ، وعلى الإنسان أن يسعى بكل ما أوتى من قوة للتشبه بالكمال أى بالله .

وقد ندد أفلاطون فى أواخر أيامه بالملحدين ؛ وقرر أنهم يجب أن يعاقبوا بالإعدام جزاء لهم على انكارهم للألوهية .

وأخيراً فاننا نرى أن أفلاطون باتجاهه هذا يجعل من الدين - الذى وضع هو أصوله - وسيلة التربية الأخلاقية ؛ فلا يمكن اذن اكتساب الفضائل

الأخلاقية وممارسة حياة كلها خير وعدل ، إلا إذا جعلنا الله غاية لنا ، وهو أسمى صورة للكمال تنشدها النفس وتتجه إليها . وإذن فنهاية المطاف بالجدل الصاعد هو ما يسميه الصوفية بالوصول إلى حضرة الربوبية . ولهذا فإن كثيرا من فرق الصوفية على اختلاف أديانهم جعلوا من أفلاطون إماما روحيا لهم .

الفصل الثامن

السياسة

اساس النظام السياسي وغايته :

كان اليونانيون يرون أن الأخلاق والسياسة مرتبطان ارتباطاً وثيقاً ، فما دام الفرد يحيا في مدينة (Polis) فإن سلوكه الأخلاقي يجب أن يتفق ويتمشى مع مطالب الجماعة وحياتها ، وقد عانت المدن اليونانية من سوء الحكم وفساد النظم ، سواء كانت ديمقراطية أو استبدادية ، وقد شهد أفلاطون فساد النظام السياسي في مدينته وكان يطمع في إصلاح هذا الفساد ، ولكن إعدام أستاذه سقراط في ظل حكومة ديمقراطية في أثينا ، بل وبتحريض من قادتها ، دفع به إلى الشعور باليأس من إصلاح النظام السياسي بالطريقة التقليدية أى عن طريق تعديل الدستور أو إبدال أشخاص بآخرين ، فاتجه تفكيره إلى ضرورة إجراء تغيير أساسي في نظام الحكم على أساس من التربية الأخلاقية ، فيكون هدف الدولة تربية المواطنين لتحقيق الخير لهم كأفراد وللجماعة التي يعيشون فيها ، ويفسر أفلاطون خير الجماعة والأفراد بأنه تحقيق التوازن بين المطالب الروحية والمطالب المادية لهم جميعا ، وهذا هو معنى العدالة (1)، فلا يسمح لفرد أو لطبقة خاصة بالتحكم في الدولة وإقامتها على أساس شهوة السلطان وإرادة الطغيان .

---

(1) مفهوم العدالة في محاورة الجمهورية

عرض وتحليل

لا شك أن الموضوع الرئيسي للجمهورية هو العدالة وعليه تدور المناقشة خلال هذه المحاورة التي يضع فيها أفلاطون نظام الدولة المثلى ويربطها بنظريته في المثل والأخلاق .

=

= ويبدأ كسيفالوس بالتساؤل عن معنى العدالة : فهل تكون في الصدق في القول والوفاء بالدين أى في استقامة السلوك ورد ما أخذ من الغير بغير حق . أو تكون في إحكام المرء اصناعته كما هو الحال بالنسبة للطبيب أو للطاهى ، أم أنها تعنى مساعدة الاصدقاء وإنزال الضرر بالاعداء ، أو أنها في تحقيق مصلحة الاقوى كما يقول تراسياخوس ؟ وهنا يثير أفلاطون موضوع الديمقراطية التى يتشدق الناس بالقول بأنها حكم الشعب لنفسه بنفسه . فيشير إلى أن القوانين في ظل الديمقراطية إنما تعبر عن مصلحة أصحاب السلطة في هذا النظام فلا يخرج معنى العدالة هنا إذن عن تحقيق مصلحة الاقوى كما هو الحال في نظم الطغيان .

ويرد أفلاطون على كل هذه الاحتمالات السابقة وينتهى إلى القضية الاساسية في الجمهورية وهى قول سقراط : « إن العدالة هى التى تجعل من الرجل العادل إنسانا سعيدا » أى أنه ينبغى أن نربط بين الفضيلة والسعادة : وأنه يتعين على الفضلاء من الرجال أن يتولوا حكم البلاد حتى يحققوا السعادة للمجتمع ولأفراده جميعاً فإذا رفضوا القيام بهذا الواجب فإننا نعاقبهم بفرض حكم السفلة عليهم ، ولم يكن أفلاطون يهتم في هذا الموضع بتعريف السعادة بقدر اهتمامه بتوجيه النظر إلى ما يمكن أن تتيحه العدالة من قدرة لأصحابها تمكنهم من تحقيق سعادة الناس . فالرجل العادل في نظر أفلاطون يظل سعيداً حتى ولو سلبت منه جميع الخيرات الثانوية بينما يكون الظالم شقياً حتى ولو منح سائر هذه الخيرات .

ولما كانت العدالة ضرباً من الفضيلة وأنها حينما تتحقق للفرد يكون فاضلا فإنه لكى تتضح صورة العدالة لدينا يجب البحث عنها في نطاق الدولة ككائن عضوى . يقول سقراط [فقرة ٣٦٨] : « إن العدالة وهى موضوع بحثنا إن كانت توجد في الفرد بوصفها فضيلة له ، فإنها توجد أيضا في الدولة » ويرى سقراط أنه اتجه الى الدولة لانها تمثل الصورة الكبيرة للعدالة التى نتمكن بواسطتها من ادراك طبيعتها الحقة في سهولة ويسر .

يبدأ سقراط إذن بحثه عن الدولة في نطاق تحليله لمفهوم العدالة فيتساءل قائلا : أليس صحيحاً أن الدولة انما تنشأ بسبب عجز الفرد عن الإكتفاء بذاته مادام بحاجة إلى أشياء لاحصر لها يتعين وجود أشخاص عديدين للوفاء بها. =

= وحينما يتجمع هؤلاء المتعاونون الشركاء فى إقليم واحد فإننا نسمى مجموع السكان [دولة] ؟

فالأساس الحقيقى لقيام الدولة هو إشباع الحاجات الأولية للفرد من مأكل ومسكن وملبس ، الأمر الذى يقتضى وجود تخصص وتقسيم للعمل فى الدولة وتبادل الحاجات ، وحينما تصل الدولة إلى الرخاء فإنها تحتاج إلى أشخاص يتخصصون فى فن الحرب حماية حدودها ولغزو الدول المجاورة للحصول على مغانم أكثر .

وهنا يبدأ أفلاطون فى الكلام عن صفات رجال الحرب أو الحراس وكيفية تربيتهم ، ثم ينتقل إلى الكلام عن الحكام الفلاسفة ويتمسك بضرورة إعطاء حكم الدولة للفلاسفة لأنهم أصحاب الحكمة القادرين على فهم معنى الخير وحكم الناس بمقتضاه .

لقد تعرض أفلاطون لدراسة نشأة الدولة وتطورها عبر التاريخ لكى يكشف من خلال هذا التطور نمو فكرة العدالة وقد انتهت به دراسته إلى تصور تركيب مثالى للدولة تتحقق فيه العدالة على أكمل وجه .

ولكى يوضح لنا أفلاطون مفهوم العدالة فى دولته المثالية يعود إلى الكلام عن النفس وقواها والفضائل المقابلة لها . فالنفس لها ثلاث قوى هى : الناطقة والغضبية والشهوانية ، ولكل منها فضيلة خاصة بها ، كذلك نجد أن كل قوة منها تقابل طبقة من طبقات المجتمع المثالى عند أفلاطون :

فالنفس الناطقة : تقابل طبقة الحكام — وفضيلتها الحكمة .

والنفس الغضبية : تقابل طبقة الحراس — وفضيلتها الشجاعة .

أما النفس الشهوانية : فتقابلها فئات الشعب من زراع وصناع وتجار — وفضيلتها العفة أى اعتدال المزاج .

وإذن فلدينا ثلاث فضائل تقابل ثلاث طبقات فى المجتمع فما هو إذن موضع العدالة منها ؟

ينتهى أفلاطون إلى القول بأن مبدأ تقسيم العمل فى الدولة قد بين لنا بوضوح الطريق الصحيح لمعرفة العدالة . فلما كان خلاص النفس مشروطاً بعدم مبالغة =

ويلاحظ أن أفلاطون حينما يشـــير إلى حفظ التناسب بين مطالب النفس ومطالب الجسد إنما يقيم مذهبه السياسى فى الجمهورية على أساس ميتافيزيقى سبق أن أشار إليه فى محاوراته السابقة ، وأعنى به ثنائية النفس والجسد ، فالجسد يعتبر وسيلة ، ونقطة ارتكاز للنفس فى العالم المحسوس ، لا تلبث أن تنطلق منها فى رحلتها الصاعدة ، وأسطورة الكهف ترمز إلى هذا المعنى ، وأما النفس فتعتبر غاية بحيث يكون خلاصها من الجسد هو الجهد الرئيسى الذى يبذله الإنسان خلال حياته الأرضية فى العالم المحسوس . ويشير أفلاطون فى الكتاب العاشر من الجمهورية إلى هذا المعنى فى أسطورة النفس .

وإذا انتقلنا إلى التنظيم الاجتماعى فى المدينة ، نجد أن أفلاطون يقيم هذا النظام أيضا على أسس ميتافيزيقية ، فهو يتكلم عن طبقة الحكام الفلاسفة وطبقة الحراس ثم طبقة التجار والعمال . وكل طبقة من هذه الطبقات الثلاث تقابل جزءا مشابها لها فى النفس ، فالنفس الناطقة تقابل طبقة الحكام ، والنفس الغضبية تقابل

= إحدى قواها وطغيانها على القوى الأخرى، أى فى حفظ التناسب بينها وكذلك فى التعاون الوثيق لتحقيق صحة النفس ـ فذلك هو مفهوم العدالة وطبيعتها الحقة بالنسبة للنفس، وأما ضد العدالة فهو طغيان إحدى قوى النفس على قواها الأخرى ـ فكذلك تكون العدالة فى الدولة إذ تتمثل فى حفظ التناسب والتوازن بين طبقات المجتمع الثلاث ، وهذه هى وظيفة الحاكم الفيلسوف . فالعدالة فضيلة لا يمكن تحقيقها إلا عندما يصبح الحاكم فيلسوفا . وبذلك تصبح فضائل النفس هى بعينها فضائل الدولة من حكمة وشجاعة وعفة وعدالة وهذه كلها تتحقق فى الدولة المثلى .

وبعد هذا يطرح أفلاطون تساؤلا عريضا عن كيفية انهيار الدولة المثلى فيعطى لنا أربع صور للنظم الفاسدة كانت موجودة قبل قيام الدولة المثلى ويمكن أن تظهر إذا شاع الانحلال فى هذه الدولة . وهكذا اتضح أن أفلاطون لا يتكلم عن موقف ثابت متجمد ، بل تنتهى نظرته السياسية إلى نوع من الدورة التى تتعاقب فيها النظم لتعود فتبدأ الدولة المثلى من جديد وهكذا .

طبقة الحراس، وأما النفس الشهوانية فهى تقابل طبقة التجار والعمال(١)، ولم يفصل أفلاطون القول عن هذه الطبقة الأخيرة لأن أفرادها هم موضوع ممارسة الحكم. ويشير أفلاطون إلى نشأة المجتمع الإنسانى ويعرض لأنواع الحكومات لكى يدلل على ضرورة قيام الحكومة المثلى لتحقيق العدالة.

(ب) المجتمع الطبيعى وتطوره:

وإذا كان السفسطائيون والقورينائيون قد ذهبوا إلى أن تكوين المجتمعات الإنسانية إنما يقوم على التعاقد بين الأفراد وليس على أساس طبيعى غريزى، فإن أفلاطون كان يرى على العكس من ذلك أن الاجتماع البشرى حاجة طبيعية لا تحتاج إلى إرادة التعاقد بين بنى البشر، ذلك لأن الفرد لا يمكن أن يحيا إلا فى مجتمع سواء كان هذا المجتمع هو الأسرة أم المدينة، والمجتمع المثالى هو الذى يطابق النظام الطبيعى فى البساطة والصلاح «ولكن مثل هذا المجتمع لا يوجد بين ظهرانينا فى هذا العصر» كما يقول أفلاطون، إذ المجتمعات المعاصرة تقوم على نظم فاسدة متدهورة. ويستطرد أفلاطون فيرسم صورة جديدة واضحة لتطور المجتمعات من البساطة إلى التعقيد، فيقول إن المجتمع الطبيعى الأول كان يتألف من عدة أسر مجتمعة معا بقصد إشباع حاجاتها الأولية من مأكل ومسكن وملبس، ولكن الإنتاج سرعان ما يتزايد ويتحسن ويصبح أكثر مرونة بفضل تطبيق نظام تقسيم العمل (٢) فيشيع التخصص وتتمايز الحرف والمهن، فيظهر فى هذا المجتمع البسيط حدادون وصناع الأحذية ونجارون ورعاة، ولكل منهم عمله الخاص به. ولما كان مثل هذا المجتمع لا يستطيع

---

(١) عرضنا لهذا الموضوع بالتفصيل فى هامش ص ٢٥١ وما بعدها.

(٢) راجع: Leon Robin, Platon et la Science Sociale, La Pensée Hélléniqué p. 204.

أن يكفى ذاته بذاته من حيث السلع الإستهلاكية ، لذلك فهو يتجه إلى الاستيراد ، ومن ثم فهو مساق إلى تصدير منتجاته لكى يغطى أثمان ما يستورده من سلع ، وتظهر الحاجة حينئذ إلى وسطاء يقيمون سوقا للتبادل التجارى ويكون نقدا للتعامل على أساسه ، وهكذا يظهر التجار صغارهم وكبارهم ، ويلزم هذا المجتمع ايضا طائفة من الاجراء والعمال الذين يساعدون المنتجين فى عملياتهم بعد أن يتزايد الانتاج . وكذلك يتطلب الوضع الجديد تشكيل قوة عسكرية من الجنود المحترفين للدفاع عن المجتمع وحمايته من غدر المجاورين له . ويستمر هذا المجتمع فى حياته البسيطة ، ولكن سرعان ما تزداد حاجات الأفراد ، وتتشعب مطالبهم فتتعدد أنواع الأطعمة والشراب فيتحول الناس عن الغذاء النباتى وكذلك تظهر الثياب الفاخرة ، والحلى العاجية والذهبية ، وتزدهر الفنون الكبرى كالرسم والموسيقى والشعر والمسرح والرقص ويحتاج الناس إلى الخدم، وإلى من يقص اللحى ويزينها ، وهذا التضخم فى المطالب يولد رغبة فى التوسع وفى إجراء التغييرات السريعة ، فتتداخل النظم ويتفشى الفساد نتيجة للتكالب على الرفاهية المبالغ فيها ، ويكون نتيجة لذلك أن يتعقد نظام المجتمع ويدب فيه الانحلال ويصبح مجتمعا غير طبيعى .

ويذكر أفلاطون فى محاورة «السياسى» وفى «القوانين» أن هذه المجتمعات القديمة التى كانت تعمها الرفاهية ، والتى نشأت فيما سماه بالعصر الذهبى، قد دمرتها الكوارث والحرائق والفيضانات . ولكن هذا العصر الذهبي قد ولى وانقضى ولم تبق منه سوى صور أربع فاسدة للنظام السياسى للمجتمع(١) وكل واحد من هذه النظم يتأدى إلى نظام آخر فيها حسب ضرورة سيكولوجية واقتصادية .

---

(١) راجع الجمهورية المقالتين الثامنة والتاسعة وفيهما تصوير كامل لأطوار تدهور الدولة.

هذه النظم هى على التعاقب : التيموقراطية والأوليجاركية والديموقراطية وحكومة الطغيان .

(ح) أنواع الحكومات :

يقول أفلاطون (١) : « إن الحكومات الأربع التى أقصدها أسماء معروفة ، وها هى ذى : إن أولها هى الحكومة المشهورة فى كريت وإسبرطة ، وهى الحكومة التى يشيع الإعجاب بها ، والثانية فى الترتيب وفى المكانة ، تسمى بالأوليجاركية وهى حكومة فيها عيوب عديدة . وتليها حكومة عكس السابقة، وأعنى بها الديمقراطية . وأخيرا حكومة الطغيان ، التى يظن أنها حكومة جيدة ، والتى تتجاوز الأخريات جميعاً من حيث أنها الداء الرابع والأخير للمجتمع . فهل تعتقد أن للحكومات نوعا آخر يمكن حسبانه نوعا قائما بذاته ؟ هناك بالطبع حكومات الملكية الوراثية (٢) ، وتلك التى يمكن شراء مناصب الحكم فيها(٣) ، غير أن هذه يمكن أن تندرج تحت تلك التى ذكرتها ، ويوجد منها لدى الأجانب مثلما يوجد لدى اليونانيين » .

ويستطرد أفلاطون محدداً مسار دراسته لهذه النظم الفاسدة فيذكر(٤) أنه سينتقل إلى دراسة الأنواع الدنيا منها وأولها نظام الحكم الذى يتصف بالمزاج المناضل الطموح والذى يطابق دستور اسبرطة (٥) ثم يليه نظام الحكم الذى يتسم بالمزاج الأوليجاركى ثم الديمقراطى ثم نظام الطغيان ، وسيحتذى هذا

---

(١) راجع محاورة الجمهورية (الترجمة العربية للدكتور فؤاد زكريا) ــ فقرة ٥٤٤ .

(٢) كما كان الحال فى امارات « يتساليا » .

(٣) كان الحكم يشترى بالمال فى « قرطاجنة » كما يذكر أرسطو فى كتاب السياسة .

(٤) الجمهورية فقرة ٥٤٥ .

(٥) يقصد « النظام التيموقراطى » .

الترتيب فى بحثه ، حتى إذا ما وضع الأظلم فى مقابل الأعدل ، أمكنه أن يدرك فى وضوح تأثير العدل الخالص والظلم المحض فى سعادة الفرد وشقائه ، فيقرر بناء على هذا إن كان سيأخذ برأى تراسيماخوس القائل بأن العدالة تكمن فى تحقيق مصلحة الاقوى ، فيوصى باتباع طريق الظلم أو يقتنع بإيثار العدالة على غيرها سواء فى سلوك الفرد أو المجتمع .

١ — التيموقراطية (١) : وهى حكومة عسكرية كتلك التى كانت تحكم مدينة أسبرطة ، وهذا النظام يلى مباشرة نظام المجتمع الطبيعى السليم ، إذ أن (٢) الحكام بالمبادىء السياسية المثلى يدفعهم إلى استغلال الثروة العامة لصالحهم واستعباد مواطنيهم ، فيهملون العلم والحكمة ويؤثرون عليها المال والسلطان . وقد سمى أفلاطون هذه الحكومة بالتيموقراطية لأن زعماءها تسيطر عليهم الرغبة فى المجد والبطولة وإحراز الانتصارات .

كيف يتم التحول من الارستقراطية الى التيموقراطية :

ويفسر أفلاطون عملية التحول من الدولة الارستقراطية إلى الدولة التيموقراطية فيذهب إلى أن عدم إدراك الحكام والحراس للاوقات الملائمة للخصوبة والعقم يؤدى إلى إنجاب الاطفال فى فترات غير مناسبة ، وهذا يعنى أن جهل القائمين بالحكم بقانون التوالد سيكون من نتيجته أن يخرج إلى الوجود أطفال لا مواهب لهم ، يشبون بدون تدريب بدنى أو تهذيب عقلى فتظهر بينهم الصراعات والعداوة وتبلغ هذه الخلافات ذروتها باشتعال نار الحرب الداخلية بينهم ، وأخيراً يتفق الفرقاء المتعارضون على تقاسم الاراضى الزراعية والاملاك

(١) Timocratia حكومة الأنفة أو حكومة الأمجاد — الجمهورية ٥٤٦ د — ٥٤٩ د .

(٢) (م . س) ٥٤٥ د .

وبذلك يستعبدون مواطنيهم وإخوانهم وينقلب هؤلاء إلى قطيع من العبيد بعد أن كانوا أحراراً .

وهكذا يتم التحول من الأرستقراطية إلى التيموقراطية .

ويرى أفلاطون أن التيموقراطية نظام وسط بين الأرستقراطية والأوليجاركية ، ولهذا فهو يحتفظ بخصائص من هذين النظامين فهو يشبه نظام الحكم الأرستقراطي فى احترامه لسلطة الحكام وعزوف المحاربين فيه عن الزراعة والصناعات اليدوية والاعمال التجارية الخ . .

ويتكون لهذا النظام صفاته الخاصة ومنها توجسه وخوفه من الحكماء والمفكرين ، واتجاهه إلى النفوس الساذجة البسيطة ، واندفاعه إلى الحرب وخدعها ومناوراتها أكثر من اهتمامه بالسلم والاستقرار .

وكذلك يكون هؤلاء السادة العسكريون ذوو نهم المال ولكنهم يخفون هذا النهم فى أول الامر ويحتفظون بالذهب فى مخابىء وأقبية خاصة بهم ، كما أنهم يخصصون لانفسهم بيوتا يأوون إليها سرا وينفقون عن سعة على النساء وعلى الملذات والرفاق . محاولين التهرب من القانون لانهم تربوا فى ظل الإرهاب وليس عن طريق الإقناع وأهملوا تربية العقل، وشحذ ملكة الجدل والفلسفة وآثروا على كل هذا تدريب البدن .

والشخص التيموقراطي يتميز بالطموح ، وهو أكثر اعتداداً بنفسه وأقل ثقافة من غيره ، وهو يحسن الاستماع ولكنه لا يجيد التحدث ، ورغم احتقاره للثروة فى شبابه إلا أنه يزداد بها تعلقا كلما تقدمت به السن ، ولكنه يبقى مفتقرا إلى أهم فضيلة تعصمه فى حياته وهى الفلسفة والحكمة (١) .

---

(١) الجمهورية فقرة ٥٤٤ — ٥٥٠ .

٢ ــ الأوليجاركية (١) : ولكن هؤلاء التيموقراطيين سرعان ما يسرى النفاق فى نفوسهم . وتسيطر عليهم الشهوات فيتحولون إلى إقطاعيين قساة غلاظ ، وحينذاك تقوم الحكومة الأوليجاركية وعلى رأسها طبقة الأغنياء بما ركب فى نفوسهم من جشع ونهم إلى المال والثروة مما يجعلهم فى عداء مستحكم مع طبقة الفقراء والكادحين .

كيف يتم التحول من التيموقراطية الى الاوليجاركية :

ويفصل أفلاطون القول فى هذا النظام وطريقة التحول إليه فيذكر أن الأوليجاركية هى نوع من الحكم يقوم على الثروة ويتحكم فيه الأغنياء دون أى مشاركة من الفقراء فى السلطة .

أما سبب التحول إلى هذا النظام فهو يرجع إلى تكديس الأموال لدى العسكريين فى ظل الحكم التيموقراطى الأمر الذى يدفعهم إلى البحث عن وجوه جديدة للانفاق ، فيحاولون تطويع القانون لمصلحتهم وينتهى بهم الأمر إلى الخروج على سائر القوانين ، فتشتد روح المنافسة غير المشروعة ويزداد جشعهم وحبهم للمال ويقل تقديرهم للفضيلة ، فيكرمون من يثرى ثراء فاحشا ويصعدونه إلى مرتبة الحكم مادامت الثروة هى معيار التمييز والتشريف ، وهذا هو قانون الامتياز فى الحكم الأوليجاركى، وكل من لم يصل إلى الحد الأعلى المعترف به من الثروة يستبعد من القيام بالمهام العامة ولو تطلب الأمر استخدام الإرهاب والقوة المسلحة لتحقيق ذلك .

ويشير أفلاطون إلى أهم عيوب الدولة الاوليجاركية فيرى أنها ترجع إلى اعتبارها الثروة وحدها المؤهل الوحيد للوصول إلى مرتبة الحكم ، وعلى ذلك

(١) Oligarkia حكومة الاقلية الموسرة ــ (م . س) ٥٥٠ عوما بعدها .

فإن القيادات ستوكل إلى من لا يحسنها من الاثرياء ، وحينئذ تفقد الدولة وحدتها إذ ستنقسم إلى دولة للاغنياء وأخرى للفقراء . وسيخشى الحاكم الاوليجاركى مغبة تسليح الشعب حتى لا ينقض عليه ، وبذلك يصبح نهبا للاعداء ، وكذلك تنهار الحياة الاقتصادية لتدخل الأوليجاركيين المباشر فى سيرها ومنعهم الافراد من القيام بأعمال التجارة أو الزراعة أو الحرب فى وقت واحد ، فينتهى أفراد الشعب إلى الإفلاس وبيع ممتلكاتهم للاغنياء ، فيصبح الرعية كلهم فقراء معدمين .

ويهتم أفلاطون بدراسة عملية التحول السياسى من خلال نفسية الافراد أى انه لا يصف التحول بالنسبة للدولة فحسب بل يتطرق فى كل حالة إلى التحليل السيكلوجى للافراد فى ظل النظم السياسية . وهنا يعرض لنا صورة سيكلوجية لعملية التحول من التيموقراطية إلى الاوليجاركية .

فحينما يرى ابن الرجل التيموقراطى أن أباه قد فقد كل أسباب التشريف السياسى ، وأبعد عن المراكز القيادية ، وتنازل عن مقارعة الخصوم ، وامتنع عن الوفاء بديونه ـ الامر الذى يدفع به إلى المحاكمة والنفى والتشريد ومصادرة أملاكه ـ يحس هذا الابن بأن طريق الامجاد مملوء بالعقبات وأنه على وشك أن ينتهى إلى ذل الفقر وحقارة المنزلة، فيبادر إلى التنازل عن روح الطموح البطولى والكبرياء العسكرية ويهرع إلى أى عمل مربح حتى ولو كان شاقا وغير لائق ، ويقبل على تكوين ثروة خاصة تحدوه روح الطمع والجشع ، مهملا كل معانى الحكمة والفضيلة والشجاعة ، موجها إعجابه وتعلقه الشديد بالمال وحده دون أى تفكير فى تثقيف عقله .

ولا يلبث أن يحظى مثل هذا الرجل بإعجاب العامة ، فيولوه مقاليد الحكم ولكنه ـ حبا منه للمال وخشية عليه من الضياع ـ يشتد حرصه على ثروته فيظل مقترا ممتنعا عن الانفاق الامر الذى يضعف من قدرته على التنافس فى سبيل إحراز

أى انتصار أو مجد لدولته ، إذ هو لا يحارب إلا بقدر ضئيل من قواه ويرضى بالهزيمة إذا كانت تحقق له الحفاظ على ثروته. وهكذا تبرز الطباع الاوليجاركية من حيث الجشع المفرط فى طلب الثروة والحفاظ عليها ، بحيث تتفوق فى هذا الاتجاه على الرأسمالية المعاصرة التى تمتاز عليها - على الاقل - فيما يختص بطرحها لرأس المال فى السوق للتداول وعدم اكتنازه .

وربما اعتبر البعض أن اتجاه الاوليجاركية إلى السلام وتجنب الحروب خشية على ضياع الثروة يعد فضيلة تتميز بها على الرأسمالية المعاصرة التى تستخدم رأس المال لإثارة الحروب فى سائر أرجاء المعمور وبذلك تقضى على كل الفرص المتاحة للسلام، ولكن الحقيقة أن اتجاه الاوليجاركية - وهو إلى الجود والموات أقرب - إنما يعد رذيلة أيضا مثلها فى ذلك مثل ما تجلبه الرأسمالية من شرور ، وسيكون هذا الداء سببا فى القضاء على الاوليجاركية إذ سيتجمع الفقراء والمعدمون للقضاء على حكامهم الذين يحرمونهم من ضروريات الحياة فى الوقت الذى تتكدس لديهم قناطير الذهب والفضة (١) .

٣ — الديمقراطية (٢) : ولكن هؤلاء الذين يشكلون الأغلبية سرعان ما يلتئم شملهم بزعامة النبلاء الذين أفلستهم الأغنياء بإثارة الفقراء عليهم . ويشتد الصراع الطبقى وتشتعل نيران الثورة التى تودى إلى قيام الديمقراطية ، فيعمل حكامها القتل والتشريد فى الأوليجاركيين الذين قد أضعفهم الترف . ولكن المساواة المطلقة التى لا تقوم على أساس من القدرات والمميزات الشخصية سرعان ما تودى إلى الفساد ، فهذا النظام الذى ينادى بالحرية المطلقة سينتهى إلى

---

(١) الجمهورية فقرة ٥٥٠ — ٥٥٥ .

(٢) Dymocratia حكومة الشعب - (م.س) ٥٥٧ د - ٥٦٣ هـ .

الفوضى ، وستنتكس فيه القيم والأخلاق ، فيرى الأفراد فى التنطع وعــدم الاستحياء جسارة وشجاعة ، ولا تستبين المطالب الضرورية من غيرها ، ويقل أو ينعدم احترام الناس للقانون ويختفى كل نظام فى المجتمع .

كيف تتحول الاوليجاركية الى ديمقراطية :

إن الانتقال من الأوليجاركية إلى الديمقراطية إنما يتم بسبب الجشع المفرط فى الغاية التى تستهدفها الأوليجاركية وأعنى بها السعى إلى تحصيل أكبر قدر ممكن من الثراء ، وعدم إصــــدار القوانين التى تحد من الإسراف وتبديد ثروات الآخرين ، فيقع هؤلاء فريسة الاقتراض الفاحش من أصحاب السلطة ، وبذلك يزداد عدد الرجال الصالحين الذين يتحولون إلى الفقر والعوز ، ويظل هؤلاء مقيمين فى الدولة وقد أثقلتهم الديون وملأ الفقر حياتهم وفقدوا حقوق المواطنين، فلا تلبث قلوبهم أن تمتلىء بالحقد والرغبة فى الاطاحة بالحكام الذين أفقدوهم ثرواتهم .

أما الحكام أنفسهم فإنهم يزدادون انغماساً فى حياة اللهو والفراغ وتزداد طبيعتهم عجزا ورخاوة الأمر الذى يدفع بهم إلى الانهيار فى أول صدام بينهم وبين الفقراء ، وهكذا تظهر الديمقراطية حينما ينتصر الفقراء على أعدائهم الأغنياء، فيقتلون بعضهم وينفون البعض الآخر ويقتسمون أمور الدولة بالتساوى ، وغالبا ما يختار الحكام فى مثل هذا النظام عن طريق الاقتراع .

وهكذا تظهر الديمقراطية على أنقاض الأوليجاركية إما بحد السيف أو عن طريق الخوف الذى يدفع الأغنياء إلى الانسحاب طواعية من الميدان .

وتظهر فى هذه الدولة سائر الدساتير المشاعة ، وتشيع الحرية بين الأفراد فيظهر التهاون فى القيــام بأعباء الحكم ، ويحظى السياسى الديمقراطى بمظاهر

التشريف كلما اقترب من الشعب وطلب صداقته بقطع النظر عن أهليته وجدارته للحكم. والرجل الديمقراطى لايعرف فى سلوكه نظاما ولا قانونا بل مثله الأعلى إنما يكمن فى الحرية والمساواة ، وهكذا لا تقيم الديمقراطية وزنا للفضائل ولا للميزات الفردية ، ولا يبقى أمامها إلا أن تأتى بصفات الوقاحة والفوضى والتبذير والغرور : فتسمى الوقاحه تربية رفيعة والفوضى حرية والتبذير كرما والغرور رجولة ، وهذه هى نهاية المأساة للرجل الديمقراطى الذى يتمسك بالحرية فيطلق العنان لملذاته الضارة وغير الضرورية .

يتضح من هذا أن أفلاطون كان شديد النقد للنظام الديمقراطى ، لأنه كان المطية التى استغلها السفسطائيون للسيطرة على الحكم وإشاعة الفوضى فى أثينا الأمر الذى أفضى إلى القضاء على حياة أستاذه سقراط .

على أن نشأة أفلاطون الأرستقراطية واستعلاءه على جماهير الشعب كانت من أهم أسباب تهجمه غير العادل على النظام الديمقراطى الذى يعبر أصدق تعبير عن حق الشعب فى حكم نفسه بنفسه (١) .

٤ — الطغيان (٢) : وحينما تشيع الفوضى فى المجتمع ينهض زعيم حزب الشعب أو أحد أقطابه المشهورين بالشدة والدهاء فيستولى على الحكم ، ويقسم الأراضى ويلغى ديون البروليتاريا (الطبقة الفقيرة) التى تلتف حوله وترى فيه الخلاص من استبداد الأغنياء ، ولكنه يحتفظ بحامية قوية لكى تقيه شر المؤامرات ، ويشن حروباً متلاحقة على جيرانه ، ولكى يواجه هذه الأعباء ونفقات الحروب الباهظة تراه يزيد من الضرائب وينكل بالأغنياء ، وبالمنافسين

---

(١) الجمهورية فقرة ٥٦٥ — ٥٦١ .

(٢) Tyrannia حكومة الاستبداد أو الطغيان ـ (م.س) ٥٦٣ هـ ٤٥١ ء د

له والمنتقدين لأعماله ، ويشرد المواطنين الفضلاء مخافة منهم على سلطانه، ويقرب إليه المرتزقة والعتقاء والشعراء الذين نفاهم أفلاطون من مدينته الفاضلة ، وينهب المعابد ويستولى على أموال الشعب لكى يطعم حراسه وأعوانه ، فيحس الشعب فى ألم أنه انتقل من حال الحرية إلى عهد الطغيان .

التحول من الديمقراطية الى الطغيان :

لما كانت الحرية هى أهم ما تعتز به الديمقراطية لهذا فإن الرغبة المفرطة فى تحقيق هذه الغاية ، وتجاهل كل ما عداها قد تؤدى إلى تغيير هذا النظام والمطالبة بالطغيان ، ذلك أن زعماء هذا النظام سيندفعون فى إرضاء الشعب وذلك بمنحه مزيدا من الحريات ، فإذا ما شاء لهم أن يتوقفوا فى منتصف الطريق فإنهم سيتهمون بأنهم أوليجاركيون مستبدون وسينالهم العقاب وهكذا يقل أو يكاد يمحى احترام الناس للقوانين بل سيسخر البعض ممن يطيعون القوانين ، وتشيع الحرية فى هذه الدولة حتى داخل البيوت فيعامل الأب أبناءه على أنهم نظراء له ، ويعامل الابناء آباءهم بغير احترام من حيث أنهم جميعاً متساوون وأحرار ، ويغدو العبد مساويا للمواطن والاجنبي الدخيـــل مساويا لهما ، وكذلك فإن الاستاذ فى ظل هـذا النظام يصبح فى خشية من تلاميذه بل يعمل على تملقهم ، ويسخر التلاميذ من أستاذهم ، ويتطاول الصغار على الكبار ويؤثر الكبار السلامة فيشاركون الصغار لهوهم ويقلدونهم حتى لا يظهروا بمظهر التسلط والاستبداد .

« وهكذا يصبح المواطنون فى ظل النظام الديمقراطى على درجة كبيرة من الحساسية بحيث يثورون ويغضبون إذا شعروا بأقل بادرة من بوادر الضغط ، وينتهى بهم الامر إلى احتقار القوانين المسطورة وغير المسطورة حتى لا يكون لهم سيد على الاطلاق .

وهذه هى البداية الرائعة الجيدة التى ينبثق منها الطغيان ، فليس من شك إذن فى أن التطرف فى الحرية ينتهى حتما إلا التطرف فى العبودية سواء بالنسبة للفرد أو للدولة .

وتنقسم الدولة الديمقراطية إلى ثلاث طبقات . أولاها طبقة الحكام وهم أصحاب السلطة الحقيقية كفئة الاوليجاركيين ولكنهم أكثر سطوة منهم والطبقة الثانية هى طبقة الاغنياء أما الثالثة فهم جموع الشعب من العمال اليدويين والذين لا يملكون إلا القليل ، وهم أقوى الطبقات إذا اتحدوا ويحاول الحكام تملقهم بتوزيع ثروات الاغنياء عليهم مع احتفاظهم بنصيب الأسده وإذا كان الحكام يكونون عادة من الخطباء والنشطين فى إدارة الاعمال فإن باقى الشعب يجلسون فى الساحات التصفيق لهم .

ويختار الشعب دائما شخصا يفضله ويجعل منه نصيرا قويا له فيصبح زعيما ديمقراطيا يضفى عليه قوة وسلطانا هائلا ، وحينما يجد هذا الزعيم الشعبى نفسه مطاعا، لايجد غضاضة فى سفك دماء أهله وتلفيق التهم الباطلة لهم وتشريدهم وقتلهم ويعيد توزيع الاراضى ويصدر وعودا زائفة عن الديون فينتهى الامر بمثل هذا الرجل إلى أن يقتله أعداؤه أو أن يصبح طاغية ويتحول إلى ذئب ،

هذا الزعيم يثير المتاعب فى وجه أصحاب الثروة ، ويحاول أعداؤه إبعاده عن الحكم فيطالب هو بإنشاء حرس ضخم خاص به ، وهذا مطلب جميع من وصلوا إلى ذروة الاستبداد بحجة المحافظة ، على تصير الشعب فى شخصه مراعاة لمصلحة الشعب ذاته ! » .

وحينذلك يفر جميع الاغنياء أو يقتلون ، وحين يتم لهذا الزعيم قهر أعدائه يتحول إلى طاغية بعد أن كان يقابل الجميع فى مستهل حكمه بالابتسام والتحية

ويستنكر كل طغيان ويجزل الوعود ، يعفى الناس من الديون ويوزع الأرض على مؤيديه ويتصنع الطيبة والود مع الجميع .

وفى عهد هذا الطاغية يتحول جميع المواطنين إلى الانشغال بكسب قوتهم اليومى بعد إفقارهم جميعا وبذلك يكفون عن التآمر عليه .

وهو ينشط دائما للقضاء على أصحاب الفكر وذوى الشجاعة والذكاء وعزة النفس والثروة من رفاقه الذين أعانوه على تسنم كرسى الحكم ، أو من غيرهم ، هؤلاء الذين يصارحونه مواجهة بآرائهم فى سلوكه ، وهكذا لا يبقى فى الدولة أى شخص له قيمة سواء من أصدقائه أم من أعدائه ، فيجد نفسه يحكم جموعا من المحتقرين ، بينما ينفر منه الشرفاء وأصحاب الحكمة .

وسيدأب الطاغية دائما على إشعال نيران الحرب لتغطية أفعاله وللقضاء على أعدائه فى الداخل والخارج .

وسيدرك الشعب بعد فوات الأوان مدى الحماقة التى ارتكبها حين أنجب مثل هذا المخلوق ورعاه ورباه حتى استحال عليه أن يطرده .

ويختم أفلاطون استعراضه لطريقة التحول من الديمقراطية إلى الطغيان فيذكر « أن الطاغية قاتل لأبيه وهو ابن عاق لا يرحم شيخوخة أبيه ، وهذا فى الحق هو الطغيان الذى لا يمكن أن يختلف عليه إثنان ، وهكذا فإن الشعب يستجير من الرمضاء بالنار ، إذ أن خوفه من الوقوع تحت سطوة الأحرار يجعله يقع تحت سطوة العبيد ، وهكذا تتحول الحرية المتطرفة الهوجاء إلى أقسى وأمر أنواع العبودية ، وأعنى بها الخضوع للعبيد (١) .

---

(١) راجع الجمهورية فقرة ٥٦٢ — ٥٦٩ .

هذه الحكومات الأربع الفاسدة هى صورة لسيطرة الشر فى المجتمع وتغلب الطبقات السفلى وقوى النفس السفلى على الطبقات العليا وقوة العقل والحكمة . فالتيموقراطية تمثل الشجاعة وهى فضيلة النفس الغضبية انطلقت من عقالها بدون سيطرة العقل ، وأما الأوليجاركية فهى تمثل نزوات النفس الشهوانية وإيثارها المال بدون رادع من ضمير أو عقل ، أما الطاغية فهو جلاد سارق ، غليظ القلب مسلط على الشعب ، ينهب أمواله وينكس القيم الفاضلة بحيث يمثل شرما فى النفس الغضبية والشهوانية من رذائل عقوتة .

وينتهى أفلاطون من عرضه لأنواع الحكومات الفاسدة بقوله ، ان اقرار العدالة هو الذى يكفل وحده السعادة للفرد والمجتمع ولا يتم هذا إلا فى ظل حكومة فاضلة (١) .

د ـ نظام المدينة وتربية الاحداث :

ويرى أفلاطون أن الحكومة المثالية الفاضلة لابد من أن تقوم على أساس من الامتياز الفكرى، وليس على أساس من الثروة والجاه، ويسميها حكومة أرستقراطية إذا كانت تتألف من مجموعة من الحكام ، أما إذا كان حاكمها شخصاً واحداً فتكون حكومة موناركية ، وفى ظل هذه الحكومة لا يطبق مبدأ المساواة المطلقة بين الأفراد ، بل يفاضل بينهم بحسب قدراتهم ويتم توزيع الحقوق على المواطنين على أساس هذا المبدأ دون غيره ، وفى ظل هذا النظام لا يجب أن يصدر الحاكم

---

(١) المقالة الثامنة من الجمهورية ـ راجع كتاب « تاريخ الفلسفة اليونانية » للأستاذ يوسف كرم الطبعة الثالثة ص ١٠٦ ـ ١٠٧ حيث نجد تلخيصاً وافياً لهذه المقالة . راجع أيضاً أميل برهيه (تاريخ الفلسفة) الجزء الأول ص ١٥٥ ـ ١٥٦ .

فى سلوكه وتصرفاته عن شعور بالشفقة أو الاحسان وحدهما ، أو عن مهارة سفسطائية تقوم على أساس صدق الفراسة فى معرفة رغبات الناس وأهوائهم ومحاولة السيطرة عليهم وإخضاعهم عن طريق ذلك ، الأمر الذى يحدث فى ظل حكومات فاسدة أخرى ، بل يجب أن يكون على معرفة بالخير دون أى شىء آخر ، وتكون له دراية تامة بأسلوب تربية الشعب على أساس هذا الخير ، ومن ثم فإنه كان من الضرورى أن تكون المشكلة الرئيسية فى الجمهورية هى اختيار هؤلاء الحكام وتحديد أسلوب تربيتهم حتى يتم تكوينهم وإعدادهم لحكم المدينة .

ولكى يكون البناء الاجتماعى والسياسى صحيحاً سليما رأى أفلاطون أنه يجب أن تبدأ عملية التربية قبل ميلاد الطفل حتى نضمن له وراثة سليمة ، ولهذا فقد قضى على حرية تكوين الأسرة كما قضى على الملكية الخاصة بالنسبة لطبقتى الحكام والحراس ، ونادى بمبدأ شيوعية النساء (١) والمال ، أما

---

(١) الجمهورية فقرة ٤٥٧

« إن نساء محاربينا يجب أن يكن مشاعا للجميع ، فليس لواحدة منهن أن تقيم تحت سقف واحد مع رجل بعينه منهم. وليكن إنجاب الأطفال أيضا مشاعا. بحيث لا يعرف الأب إبنه ولا الإبن أباه » .

ويستطرد أفلاطون مشيراً إلى أنه لا يمكن أن ينكر أحد من الناس ما فى شيوعية النساء والأطفال من فائدة كبيرة ولكن الصعوبة الكبرى هى فى إمكان تحقيق هذا المبدأ .

ويفترض أفلاطون أنه من الممكن تحقيق هذا المبدأ كما تفعل فى أحلام اليقظة فتتخيل أن الموضوعات قد حدثت بالفعل ثم تستمتع بنتائجها أى بفائدتها ، هكذا يفعل أفلاطون فيمضى فى شرح كيفية تنفيذ هذا الاقتراح (فقرة ٤٥٨) فعلى المشرع أن ينتقى للحراس أقرب النساء إلى طبيعتهم ثم يجمع بينهم تحت سقف واحد، بحيث يتناولون نفس الطعام ويعيشون معا حتى يشعروا برابطة قوية تجمع =

إنجاب الأطفال فيتم عن طريق اتصال نساء صحيحات مختارات برجال أصحاء مختارين تحت إشراف الدولة حتى يتوالد جيل نبيل قادر على الاضطلاع بالمهام العظيمة . ويربى هؤلاء الأطفال فى مؤسسات عامة بعيداً عن الآباء والأمهات ودون أن يتعرف هؤلاء عليهم ، وينشأ الأحداث معا حيث يجتمعون باستمرار أثناء تناول الغذاء وفى الدراسة وغير ذلك ، فتقوى أواصر الألفة وروابط المحبة بينهم مما يؤدى إلى تمكين روح التعاون فى نفوسهم فيكـــونون قادرين فيما بعد على تسيير دفة شئون الحكم بهذه الروح .

وتستمر تربية الأطفال من ذكور وإناث حتى سن الثامنة عشر ثم يتلقون تدريبات رياضية؛ وفى سن العشرين يختار من تثبت صلاحيته من بينهم؛ وهؤلاء

= بينهم تقوم على أساس من الحب (فقرة ٥٥٩) . وبالطبع سيتم اختيار الفريقين من النوع الرفيع من الجنسين . وستقام أثناء ذلك احتفالات تجمع بين الجنسين وتقدم فيها القرابين ، ويتغنى فيها الشعراء بأناشيد الزواج ، وتتكرر هذه الاجتماعات بقدر ما تحتاج إليه الدولة من أطفال (فقرة ٤٦٠) .

وعندما يولد الأطفال يعهد بهم إلى هيئة تشرف على تربيتهم سواء من النساء أو الرجال أو منهما معاً ، وعلى هؤلاء أن يعتنوا بتربية الأطفال مع اتخاذ كل التدابير الكفيلة بألا تتعرف الأمهات على أطفالهن .

وللمرأة أن تنجب أطفالا منذ سن العشرين حتى الأربعين ، أما الرجل فبعد أن يجتاز أشد فترات العمر حماسة للسباق ، فيظل ينجب للدولة أطفالا حتى الخامسة والخمسين .

ويجب أيضا ألا يتعرف الآباء على أبنائهم فالأطفال كلهم أبناء للدولة ، وعلى الأب أن ينظر منذ الوقت الذى يبدأ فيه زواجه إلى كل الأطفال الذين يولدون بعد سبعة أشهر أو تسعة على أنهم كلهم أبناؤه وأنهم جميعا أشقاء ، وعليه أن يعد أبناء الأخيرين أحفادا له وامرأته جدة لهم وهو جدهم . ا . ه .

سواء كانوا فتياناً أو فتيات يخضعون لتدريب عسكرى لمدة سنتين أو ثلاث ثم يتلقون دراسات فى الرياضيات والفلك والموسيقى ، وفى سن الثلاثين يعقد لهم امتحان آخر ، والذين يجتازونه من بينهم يتلقون دراسات فى الجدل لمدة خمس سنوات حيث يدرسون بصفة خاصة نظرية المثل ، ويكتشفون الحقائق العليا . وفى سن الخامسة والثلاثين توكل إليهم أعمال رئيسية فى الجيش والادارة ، ولا توكل إليهم مهام الحكم ومشاكله إلا بعد بلوغهم سن الخمسين .

وعلى هذا فإن حكم المدنية المثلى يجب أن يوكل إلى الفلاسفة دون غيرهم يقول أفلاطون بهذا الصدد : « ما لم يصبح الفلاسفة ملوكا فى بلادهم أو يصبح أولئك الذين نسميهم الآن ملوكا وحكاما، فلاسفة جادين متعمقين، وما لم تتجمع السلطة السياسية والفلسفة فى فرد واحد ، وبمعنى آخر إذا لم يصدر قانون جازم يستبعد من مناصب الدولة كل من لا تؤهله قدرته للسلطة السياسية أو للفلسفة على السواء ، فلن تهدأ يا عزيزى جلوكون حدة الشرور التى تصيب الدولة ، بل ولا تلك التى تصيب الجنس البشرى بأكمله ، وما لم يتحقق ذلك فلن يتسنى لهذه الدولة التى رسمنا هنا خطوطها العامة أن تولد ، وأن يكتمل نموها .

ذلك ما كنت أتردد فى الجهر به منذ وقت طويل، إدراكا منى لمدى مخالفته للآراء الشائعة » (1) .

ويوضح أفلاطون السبب الذى يطالب من أجله بأن يكون الفلاسفة حكاما فيذكر « أن هناك صفات للفلاسفة اتفقنا عليها من قبل ، وهى تعلقهم الشديد بأية معرفة تكشف لهم عن شىء من تلك الحقيقة التى تظل باقية أبداً ، والتى لا تنال منها تقلبات الكون والفساد ... ولنضف إلى ذلك أن رغبتهم تتجه إلى معرفة

---

(1) راجع الجمهورية فقرة ٤٧٣ .

هذه الحقيقة بأسرها ، وأنهم لا يتنازلون بمحض اختيارهم عن أى جزء منها كبيرا كان أم صغيرا ، ثمينا أم تافها ، كما قلنا من قبل وسميناهم بالمحبين والراغبين فى التكريم » .

ويستطرد أفلاطون فيذكر أن الفيلسوف عادل بطبعه لا تستبد به اللذة أو الجشع أو الرغبة فى التسلط بل هو يتجه دائما إلى العلم الحقيقى ويقبل على متعة الروح ويترفع عن الوضاعة والغرور والجبن ، هذا بالإضافة إلى الاعتدال والقصد فى كل شىء والرقة فى معاملة الناس وقوة الذاكرة وسرعة الفهم وحضور البديهة وطيبة النفس وابتعادها عن الصغائر الخ ... »(١) .

وهؤلاء الحكام الفلاسفة سيكونون بطبيعة تكوينهم قادرين على الاشراف بدقة على الحياة العقلية والأخلاقية للمواطنين وتسيير جهاز الدولة الذى يقوم نظامها على أساس من الدين والفن والعلم ، ومع هذا فان الحاكم — وهو مكلف بحماية أخلاق المواطنين - يجب أن يخضع الشعر والموسيقى لرقابة شديدة ، ولا يسمح للشعراء والفنانين بأن يفسدوا أخلاق الأفراد بتمجيدهم للرذائل وتملقهم للأغنياء ومدحهم — الذى يشوبه النفاق — لذوى الجاه والسلطان ، إنما يسمح لهم فقط بتوجيه القريض والألحان لتمجيد الآلهة والاشادة بأشراف الرجال والنابهين والأبطال ، فليس ثمت مكان للتراجيديا أو للأشعار الهوميرية فى مدينة أفلاطون ، إذ الفن يجب أن يوجه إلى تحقيق خير الدولة ، وكذلك الأفراد يجب ألا تكون لهم حرية أو مصلحة فردية خاصة غير ما تتحقق به مصلحة الدولة . ويتم تحقيق هذه المصلحة من الناحية الخارجية

---

(١) راجع الجمهورية الفقرة ٤٨٤ .

بإقرار السلم ورعاية حقوق رعايا الدولة من اليونانيين، فلا يجب أن يدمر اليوناني مدينة جاره اليوناني. ولا أن يسترق رعاياها بل عليه أن ينشد الصداقة والتآلف معهم. إنما يكون الاسترقاق والإبادة للأعداء من الأعاجم من غير اليونانيين(١). وهذه الدولة عند أفلاطون ثابتة غير متغيرة لا تخضع لتقلب الظروف ، فهى دولة مثالية تصلح فى كل مكان وزمان ومكان وهى كذلك — كعالم المثل — تسمو على ظروف العالم الحسى ، بل ان هذا العالم وأفراده يعوقون بسلوكهم المنحرف تحقيق المثل الأعلى للدولة .

فكأن الفكر السياسى عند أفلاطون يستمد اسمه — كما سبق أن أشرنا — من موقفه الميتافيزيقى المثالى ، وكان أفلاطون مشغوفاً بتطبيق نظرياته السياسية وتحقيق فكرته عن المدينة المثلى عملياً ، ولهذا نجده يتردد على دنيس (دنيسيوس) حاكم صقلية ، ويعقد صداقات مع ديون ابن أخته . وذلك لأنه كان يؤمل فى إقناعهما بأفكاره السياسية فتكون صقلية مسرحاً أو حقلاً يجرى فيه تجربة مذهبه السياسى ، ولكنه فشل فى هذا المسعى كما أوضحنا فى كلامنا عن سيرته .

وقد اضطر أفلاطون إلى تعديل بعض الأسس فى نظريته السياسية ، فنحن نراه فى محاورة « السياسى » يصف الحاكم المستبد المستنير بأنه الملك ذو السلطان والسيطرة وأنه الحاكم الأصلح . وهو يعرض لهذه الفكرة فى السياسى ، فيذكر أن الحاكم المستبد العادل أصلح من الفيلسوف فى حكم المدينة ، لأنه على خبرة بالشئون السياسية . فهو لا يتقيد بأى قانون ويعرف ماهو الأفضل للدولة . ويختار أصلح الأشخاص المناصب العامة حسب قدراتهم ومواهبهم ، وله أيضاً القدرة والمهارة على تنسيق جميع شئون الدولة وربطها بإحكام لكى تصدر عن تصور واحد متسق .

---

(١) الجمهورية — المقالة الخامسة فقرة ٤٦٩ ب ، ٤٧١ ﺟ .

هـ - النظام السياسي في « القوانين »

وفي كتاب « القوانين » نجد أن أفلاطون قد رجع عن بعض آرائه السابقة في الجمهورية فتراه يرفض شيوعية النساء والأطفال ، وكذلك الملكية الخاصة وحكم الفلاسفة ، وقد استعاض عن حكم الفلاسفة بمجلس حكومي مؤلف من مجموعة من الأفراد هم حراس الدستور الذين يراقبون الزواج وحياة الأسرة ومعاشها ويقسمون الأرض (١) ويحققون تفتيتها بالميراث . وتوكل الصناعة والتجارة للأرقاء والمهجنين ، ويقيد تداول النقد إلا في حدود الحاجات الضرورية ويمنع اقتناء الذهب والفضة وتقوم هذه الحكومة على أساس دستور صيغت مواده من النظم السياسية الرئيسية التي أشار إليها في محاورة السياسي ، فتكون حكومة أرستقراطية تستند إلى هيئة نيابية هي مجلس الشيوخ ، وهذا النظام وسط بين الديمقراطية وحكومة الطغيان أي وسط بين الحرية المسرفة والسلطة الغاشمة وتعتمد هذه الحكومة على نظم متدرجة تحفظ التوازن بين السلطات فإلى جانب السلطة النيابية توجد سلطة قضائية تتمثل في المحاكم وتحفظ الشرطة الأمن الداخلي بينما يسهر الجيش وعلى رأسه القواد على حماية أمن الدولة الخارجي . وكذلك تعين الدولة الكهنة ليقوموا بالمراسم الدينية ويشرفوا على المعابد .

ويلاحظ أنه على الرغم من هذه التفاصيل التي يغرق أفلاطون في إيرادها لتنظيم شئون المدينة ، وهي مجتمع إنساني يوجد في عالمنا الحسي ، إلا أنه مع هذا استمر على إيمانه الراسخ بفكرته الأساسية سواء من الناحية الميتافيزيقية أو السياسية ، تلك الفكرة التي ترى في الدولة نظاما يعد النفس للحياة الأبدية وأنها نظام يقوم على أساس عقلي .

---

(١) « القوانين » الكتاب الخامس فقرة ٧٣٨ أ .

وقد استبدل أفلاطون الجدل فى برنامج تربية الأحداث بنوع من التربية الدينية ، كما أغفل فكرة التناسخ (١) وألزم الشعراء والفنـــانين بالخضوع للدين والأخلاق ، وقد ازداد احتقار أفلاطون لشئون عالم الحس ورأى أنه من الأفضل للانسان أن يترك نفسه ومصيره بين يدى الله .

وفى القوانين أيضا يتكلم أفلاطون عن نفس عالميـة شريرة هى أصل جميع الشرور والآثام ومصدر الإلحاد الذى يزعزع أركان الدين فى الدولة ؛ وهو ينصح بضرورة إعدام الخطئين الذين يصرون على أخطائهم بعد توجيـه النصح والارشاد إليهم . وإذن فقد قضى على حرية الفكر فى ظل هذا النظام . والواقع أن أفلاطون قد انتهى فى القوانين إلى آراء يستشف منها يأسه من إقامة حكومته المثلى - التى أشار إليها فى الجمهورية - فى عالمنا هـذا ، وقرر أن تحقيق مثل هـذه الحكومة يتطلب وجود كائنات أسمى من البشر .

---

(١) القوانين - الكتاب التاسع ، الفقرات ، ٨٧ ذ هـ ، ٨٧٢ د هـ ، ٨٥٤ ، هـ .

خاتمة الباب

١ ـ **الأكاديمية بعد أفلاطون** : كان أفلاطون قد أوصى بزعامة المدرسة إلى ابن أخته سبوسيبوس (١) (٣٤٧ - ٣٢٦) - ق.م. وعلى الرغم من أن الأكاديمية ظلت فى عهد هذا الأخير تلتزم الاتجاه الأفلاطونى القائم على أصول فيثاغورية قديمة ، إلا أننا نلاحظ أن سبوسيبوس اهتم بالإدراك الحسى أكثر من أفلاطون واشترط أن يتم هذا الإدراك بطريقة علمية ، ونراه أيضا فى كتابه الرئيسى عن الأعداد الفيثاغورية يستبدل المثل بالأعداد الرياضية ويرى أن هذه الأعداد منفصلة متمايزة عن الأشياء . وهو يميز بين عشر جواهر تمثل فى مجموعها درجات الوجود العشر ، وأولها الواحد المطلق ثم ٢ ـ الكثير المطلق ثم ٣ - العدد (وعلى الأخص العدد ثلاثة لأنه مجموع (١ + ٢) ، و ٤ ـ الأبعاد الهندسية (النقطة ـ الخط ـ السطح ـ الحجم) و ٥ ـ الأجرام الكونية التى ندركها بالحس و ٦ ـ الكائنات الحية كالنبات والحيوان والإنسان والشيطان والكواكب المتألهة والله المحجوب عنا و ٧ ـ الفكر ويرمز له بالعدد (٧) إشارة إلى الكواكب السبع وإلى حروف العلة السبعة فى اللغة اليونانية و ٨ ـ الغريزة أو الشهوة و ٩ ـ الحركة وأخيرا ١٠ ـ الخير ، وهو الكمال فى حال السكون .

فالأعداد الأولية إذن تكون أيضا هى المبادىء الأزلية للأشياء وتطورها فى الوجود ، ويرى سبوسيبوس أن العدد (١٠) هو أعلى هذه الأرقام مكانة وأبعدها تأثيراً وأكثرها كمالا . وقد اتهم سبوسيبوس بالإلحاد لأنه فسر

(١) Speusippus

الآلهة فى المعتقدات الشعبية على أنهم رموز أسطورية لقوى الطبيعة .

وتزعم الأكاديمية بعد ذلك اكسانوقراط (١) (٣٣٩ - ٣١٤ ق.م) وقيل إنه أول من قسم الفلسفة إلى ثلاثة أقسام . الجدل والطبيعة والأخلاق .

أما موقفه الفلسفى فانه يرجع أيضا إلى ذلك الاتجاه الرياضى الفيثاغورى الذى غلب على الأكاديمية بعد موت أفلاطون ، فالأعداد عنده أيضا هى الأصول الأولى للموجودات . وهو يشير إلى الواحد وإلى الثانى اللامحدود والواحد الأب بالنسبة للآلهة ، أما الثانى فهو كالأم بالنسبة لها ، وأيضا الواحد هو العقل أوزوس .

والمثل - وهى أعداد رياضية - تكون أول ما يصدر عن الواحد والثانى .

وتولى رئاسة المدرسة بعد ذلك بوليمون الاثينى (٢) (٣١٤ - ٢٦٩ ق.م) وقد وجه كل اهتمامه إلى الأخلاق ، وكان على صداقة وطيدة مع كريتاس، وحينما توفى بوليمون تولى كريتاس (٣) هذا الاشراف على المدرسة فترة قصيرة .

وقد استمرت الأكاديمية أمينة على اتجاهات الفكر الأفلاطونى الأصلية مع ميل إلى الرياضيات وذلك إلى أن تولى زعامة المدرسة اركسيلاوس (٤)

---

(١) Xenocrates of Chalcedon

(٢) Polemo of Athens

(٣) Crates

(٤) Arcesilaus of Chalcedon

الأيولى (٣١٥ - ٢٤١ ق.م) الذى خلف كريتاس فى زعامتها . ولسنا نعرف الكثير عن مذهبه لأنه لم يكتب شيئا . ولكن منافسيه من الرواقيين قد عرضوا لمجمل آرائه ، فهو يشك فى إمكان الحصول على معرفة أى شىء عن طريق الحس أو الفهم ، ولهذا فقد استعاض عن اليقين بالمعرفة الاحتمالية ، وبذلك فتح الباب أمام موجة الشك البيرونى ، فلم ير مناصا من أن يعلق الحكم ما دام لا يستطيع الوصول إلى المعرفة اليقينية .

وقد ظل خلفاء أركسيلاوس أمناء على هذا الاتجاه الشكى ، بل ودخل الشك مرحلة جديدة فى عهد رئاسة **كرنيادس** (١) القورينائى للمدرسة (٢١٤ - ١٢٩) ق.م.

وتعاقب على زعامة المدرسة شخصيات كثيرة وشاعت فى تعاليمها النزعة التلفيقية التى كانت ذائعة فى ذلك العصر وظلت المدرسة قائمة إلى أن تم لجستنيان إغلاق المدارس الفلسفية فى أثينا سنه ٥٢٩ م. (٢) مخافة أن تؤثر آراؤها الوثنية على معتقدات المسيحية الجديدة .

٢ ـ الفكر الأفلاطونى ومكانته التاريخية :

لقد كان لمذهب أفلاطون تأثير عميق على الفكر البشرى فى مختلف عصوره سواء كان ذلك فى العصر القديم أو الوسيط أو الحديث . وقد لاحظنا أن الفكرة الأساسية التى تعتبر الدعامة القوية لهذا المذهب ومصدر تماسكه هى الثنائية الميتافيزيقية بين المادة والعقل ، تلك التى كان لها تأثيرها الواضح على مختلف

---

(١) Carneades of Cyrene

(٢) وسنعرض لهذه المرحلة بالتفصيل فى الجزء الثانى من كتابنا عن « أرسطو والمدارس المتأخرة » .

المذاهب ، وكذلك كان للنزعة الصوفية العميقة التى استعارها أفلاطون من الأورفية والفيثاغورية أثرها الواضح فى استمالة المتصوفة ورجال الدين على مختلف معتقداتهم إلى هذا المذهب . هذا بالإضافة إلى ما بذله أفلاطون من جهد صادق للبرهنة على خلود النفس ، تلك الفكرة التى كان لها صدى كبير فى مختلف العصور ، ومن ناحية أخرى نجد أن أفلاطون (١) هو مصدر فكرة الاشراق النورانى التى استعارها منه الأفلاطونيون المحدثون وكذلك الصوفية من مسيحيين ومسلمين .

وإذا انتقلنا إلى الناحية الأخلاقية والسياسية وجدنا أن ربط فكرة الخير والفضيلة بالحكمة والتأمل كان لها صداها البعيد عند المثاليين والعقليين من الأخلاقيين . أما الفكر السياسى لأفلاطون فإنه كان الدعامة الرئيسية التى تفرعت عنها المذاهب السياسية فيما بعد . فنشأت تيارات صادرة عنه فيما عرف عند المسيحيين والمسلمين من تأليفات حول المدن الفاضلة . فمثلا نجد عند المسلمين تأثير أفلاطون واضحا فى كتاب الفارابى عن « آراء أهل المدينة الفاضلة » وكذلك فى تلخيصات الفارابى لكتاب « القوانين » المعروف عند المسلمين باسم النواميس . وكان المسلمون أيضا قد عرفوا بعض التلخيصات للفكر الأفلاطونى السياسى عن طريق جوامع جاليتوس (٢) فكتبوا التعليقات على ترجمتها العربية ولا زالت جمهورية أفلاطون ذات تأثير واضح فى اتجاهات الفكر السياسى إلى عصرنا هذا ، فقد تأثر بها توماس مور (٣) فى تأليف اليوتوبيا وكذلك بيكون (٤) فى أطلنتس الجديدة وكامبانيلا فى (٥) دولة الشمس .

---

(١) راجع رسالته السابعة .

(٢) راجع Richard Walzer et Paul Kraus, Plato Arabus, Galeni Compendium... Warburg Institute, London 1951.

(٣) Thomas More, utopia

(٤) Bacon, Nova Atlantis

(٥) Campanella, State of the Sun

ومنذ عصر النهضة حيث أعاد مارسيليوس (١) إنشاء أكاديمية أفلاطون بفلورنسا بإيطاليا نجد أن المدرسة قد استأنفت تقاليدها القديمة ولكنها اهتمت بآراء أفلاطون العلمية وفلك الفيثاغوريين ، وكان لهذه الأفكار تأثيرها الواضح على كوبرنيق (٢) وجاليلو (٣) .

وأخيراً فإن الفكر المثالى والروحى لأفلاطون كان له تأثيره الواضح على سائر المفكرين المثاليين سواء كان هذا التأثير إيجابيا أم سلبا .

وسنرى فى الباب الرابع من كتاب تاريخ الفكر الفلسفى الذى سيرد فى مستهل الجزء الثانى ـ إن شاء الله ـ استمرار الفلسفة السقراطية عند أرسطو ومدرسته ، وسنبين كيف أن أرسطو تلميذ أفلاطون قد خضع أيضا لتأثير الأفلاطونية فى الخطوط العريضة لمذهبه ، رغم الاختلاف الجوهرى بين المذهبين ، ومعارضة أرسطو وانتقاده الشديد لأستاذه أفلاطون .

1— Marsilius
2— Copernicus
3— Galileo

ملحقـــــات

فصـــول من المقالة الأولى (١)

من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو

(١) نورد هذه الفصول لأهميتها باعتبارها المصدر الاول للفلاسفة السابقين على سقراط وكذلك بالنسبة لآراء أفلاطون ونقد أرسطو للمثل.

الفصل الثالث

اعتراف قدماء الفلاسفة بالعلل المادية والفاعلية والغائية

Evidently we have to acquire knowledge of the original causes (for we say we know each thing only when we think we recognize its first cause) . and causes are spoken of in four senses. In one of these we mean the substance, i. e. the essence (for the why is reducible finally to the defintion. and the ultimate (why) is a cause and principle), in another the matter or substratum, in a third the source of the change and in a fourth the cause opposed to this, the purpose and the good (for this is the end of all generation and change). We have studied these causes sufficiently in our work on nature, (1) but yet let us call to our aid those who have attacked the investigation of being and philosophized about reality before us. For obviously they too speak of certain principles and causes ; to go over their views, then, will be of profit to the present inquiry , for we shall either find another kind of cause, or be more convinced of the correctness of those which we now maintain.

---

(1) Phys. ii 3, 7.

Of the first philosophers, then, most thought the principles which were of the nature of matter were the only principles of all things. That of which all things that are consist, the first from which they come to be, the last into which they are resolved (the substance remaining, but changing in its modifications), this they say is the element and this the principle of things, and therefore they think nothing is either generated or destroyed, since this sort of entity is always conserved, as we say Socrates neither comes to be absolutely when he comes to be beautiful or musical, nor ceases to be when he loses these characteristics, because the substratum, Socrates himself, remains. Just so they say nothing else comes to be or ceases to be; for there must be some entity — either or more than one — from which all other things come to be, it being conserved.

Yet they do not all agree as to the number and the nature of these principles. Thales, the founder of this type of philosophy says the principle is water (for which reason he declared that the earth rests on water), getting the notion perhaps from seeing that the nutriment of all things is moist and that heat itself is generated from the moist and kept alive by it (and that from which they come to be is a principle of all things). He got his notion from this fact, and طاليس

from the fact that the seeds of all things have a moist nature, and that water is the origin of the nature of moist things.

Some (1) think that even the ancients who lived long before the present generation, and first framed accounts of the gods, had a similar view of nature; for they made Ocean and Tethys the parents of creation, (2) and described the oath of the gods as being by water, (3) to which they give the name of Styx; for what is oldest is most honourable, and the most honourable thing is that by which one swears. It may perhaps be uncertain whether this opinion about nature is primitive and ancient, but Thales at any rate is said to have declared himself thus about the first cause. Hippo no one would think fit to include among these thinkers, because of the paltriness of his thought. هيبون

Anaximenes and Diogenes make air prior to water, and the most primary of the simple bodies, while Hippasus of Metapontium and Heraclitus of Ephesus say this of fire, and Empedocles انكسيانس ديوجين هياسوس هرقليطس أنباذوقليس

1 — The reference is probably to Plato (Crat. 402 B, Theaet, 152 E. 162 D, 180 C,).

2 — Hom. II. xiv. 201, 264.

3 — Ibid ii. 755, xiy. 271, xivx. 37.

says it of the four elements (adding a fourth — earth — to those which have been named), for these, he says, always remain and do not come to be, except that they come to be more or fewer, being aggregated into one and segregated out of one.

Anaxagoras of Clazomenae, who, though older than Empedocles, was later in his pdilosophical activity, says the principles are infinte in number; for he says almost all the things that are made of parts like themselves, in the manner of water or fire, are generated and destroyed in this way, only by aggregation and segregation, and are not in any other sense generated or destroyed, but remain eternally.

انكساغوراس
انباذوقليس

From these facts one— might think that the only cause is the so called material cause; but as man thus advanced, the very facts opened the way for them and joined in forcing them to investigate the subject. However true it may be that all generation and destruction proceed from some one or (for that matter) from more elements , why does this happen and what is the cause ? For at least the substratum itself does not make itself change; e. g. neither the the wood nor the bronze causes the change of either of them, nor does the wood manufacture a bed and the bronze a statue,

but something else is the cause of the change. And to seek this is to seek the second cause, as we should say — that from which comes the beginning of the movement. Now those who at the very beginning set themselves to this kind of inquiry, and said the substratum was one, (1) were not at all dissatisfied with themselves; but some at least of those who maintain it to be one (2) — as though defeated by this search for the second cause — say the one and nature as a whole is unchangeable not only in respect of generation and destruction (for this is a primitive belief, and all agreed in it), but also of all other change; and this view is peculiar to them. Of those who said the universe was one, then, none succeeded in discovering a cause of this sort, except perhaps Parmenides, and he only in as much as he supposes that there is not only one but also in some sense two causes. But for those who make more elements (3) it is more possible to state the second cause. e.g. for those who make hot and cold, or fire and earth, the elements;

بارمنيدس

انباذوقليس

1 — Thales, Anaximenes. and Heraclitus.

2 — The Eleatics.

3 — The reference is probably to Empedocles.

for they treat fire as having a nature which fits it to move things, and water and earth and such things they treat in the contrary way.

When these men and the principles of this kind had had their day, as the latter were found inadequate to generate the nature of things, men were again forced by the truth itself as we said, to inquire into the next kind of cause. For it is not likely either that fire or earth or any such element should be the reason why things manifest goodness and beauty both in theit being and in their coming to be, or that those thinkers should have supposed it was; nor again could it be right to entrust so great a matter to spontaneity and chance.

When one man (1) said, then, that reason was present — as in animals, so througout nature — as the cause of order and of all arrangement, he seemed like a sober man in contrast with the random talk of his predecessors. We know that Anaxagoras certainly adopted these views, but Hermotimus of Clazomenae is credited with ex — انكساغوراس هرموتيموس

1 — Anaxagoras.

pressing them earier. Those who thought thus stated that there is a principle of things which is at the same time the cause of beauty, and that sort of cause from which things acquire movement.

الفصل الرابع

تصورهم الواضح في مقابلة موضوع العلل

One might suspect that Hesiod was the first عزيود
to look for such a thing —or some one else who put Love or desire among existing things as a principle, as Parmenides, too, does; for he, in بارمنيدس
constructing the genesis of the universe, says:—

Love first of all the Gods she planned.
and Hesiod says:

First of all things was chaos made, and then
Broad-breasted earth,..

And love,' mid all the gods pre-eminent.
which implies that among existing things there must be from the first a cause which will move things and bring them together. How these thinkers should be arranged with regard to priority of discovery let us be allowed to decide later, (1) but since the contraries of the various forms of good were also perceived to be present in nature — not only order and the beautiful, but also disorder and the ugly, and bad things in greater number than good, and ignoble things than beautiful —

---

1 — The promise is not fulfilled.

therefore another thinker introduced friendship and strife. each of teh two the cause of one of these two sets of qualities. For if we were to follow out the view of Empedocles. and interpret it according to its meaning and not to its lisping expression, we should find that friendship is the cause of good things, and strife of bad. Therefore, if we said that Empedocles in a sense both mentions. and is the first to mention, the bad and the good as principles, we should perhaps be right. since the cause of all goods is the good itself.

المحبة والكراهية
عندأبا ذوقليس

These thinkers, as we say, evidently grasped, aud to this extent, two of the causes which we distinguished in our work on nature (1) the matter and the source of the movement — vaguely, however, and with no clearness, but as untrained men behave in fights; for they go round their opponents and often strike fine blows, but they do not fight on scientific principles, and so too these thinkers do not seem to know what they say, for it is evident that, as a rule, they make no use of their causes except to a small extent. For Anaxagoras أنكساغوراس

1 — Phys. ii. 3, 7.

uses reason as a deus ex machina for the making of the world, and when he is at a loss to tell from what cause something necessarily is, then he drags reason in, but in all other cases ascribes events to anything rather than to reason. (1) and Empedocles, أنباذوقليس though he uses the causes to a greater extent than this, neither does so sufficiently nor attains consistency in their use. At least, in many cases he makes love segregate things, and strife aggregate them. For whenever the universe is dissolved into its elements by strife, fire is aggregated into one, and so is each of the other elements; but whenever again under the influence of love they come together into one, the parts must again be segregated out of each element.

Empedocles, then, in contrast with his predecessors, was the first to introduce the dividing of this cause, not positing one source of movement, but different and contrary sources. Again, he was the first to speak of four material elements; العناصر الأربعة yet he does not use four, but treats them as two

---

1 — Cf. Pl. Phaedo, 98 BC, Laws, 967 B - D.

only; he treats fire by itself, and its opposites· earth, air, and water — as one kind of thing. We may learn this by study of his verses.

This philosopher then, as we say, has spoken of the principles in this way, and made them of this number. Leucippus and his associate Democritus say that the full and the empty are the elements, calling, the one being and the other non - being — the full and solid non being, the empty non-being (whence they say being no more is than non-being, because the solid no more is than th empty); and they make these the material causes of things. And as those who make the underlying substance one generate all other things by its modifications, supposing the rare and the dense to be the sources of the modifications, in the same way these philosophers say the differences in the elements are the causes of all other qualities. These differences, they say are three—shape and order and position. For they say the real is differentiated only by «rhythm» and «inter—contact» and «turning» ; and of these rhythm is shape, inter—contact

لوقيبوس
ديمقريطس

is ordesr, and turning is position, for A differs from N in shape, AN from NA in order, from H in position. The question of movement—whence or how it is to belong to things — these thinkers, like the others, lazily neglected.

Regarding the two causes, then, as we say, the inquiry seems to have been ed thus far by the early philosophers.

الفصل الخامس

المدرسة الفيثاغورية والمدرسة الإيلية

وإعتراف الفيثاغوريين الغامض بالعلة الصورية

Contemporaneously with these philosophers and before them, the so-called pythagoreans, who were the first to take up mathematics, not only advanced this study, but also having been brought up in it they thought its principles were the principles of all things. Since of these principles numbers are by nature the first, and in numbers they seemed to see many resemblances to the things that exist and come into being more than in fire and earth and water (such and such a modification of numbers being justice, another being soul and reason, another being opportunity and similarly almost all other things being numerically expressible) since, again, they saw that the modifications and the ratios of the musical scales were expressible in numbers; — since, then, all other things seemed in their whole nature to be modelled on numbers and numbers seemed to be the first things in the whole of nature, they supposed the elements الفيثاغوريون

of numbers to be the elements of all things, and the whole heaven to be a musical scale and a number. And all the properties of numbers and scales which they could show to agree with the attributes and parts and the whole arranagement of the heavens, they collected and fitted into their scheme; and if there was a gap anywhere. they readily made additions so as to make their whole theory coherent. E. g. as the number 10 is thought to be perfect and to comprise the whole nature of numbers, they say that the bodies which move through the heavens are ten, but as the visible bodies are only nine, to meet this they invent a tenth – the 'counter-earth',. We have discussed these matters more exactly elsewhere-(1)

But the object of our review is that we may learn from these philosphers also what they suppose to be the principles and how these fall under the causes we have named. Evidently, then, these thinkers also consider that number

1 — De Caelo, ii. 13.

is the principle both as matter for things and as forming both their modifications and their permanent states, and hold that the elements of number are the even and the odd, and that of these the latter is limited. and the former unlimited; and that the One proceeds from both of these (for it is both even and odd), and number from the One; and and that the whole heaven, as has been said, is numbers.

Other members of this same school say there are ten principles, which they arrange in two columns of cognates—limit and unlimited, odd and even, One and plurality, right and left, male and female, resting and moving straight and curved, light and darkness, good and bad, square and oblong. In this way Alcmaeon of Croton seems also to have conceived the matter, and either he got this view from them or they got it from him; for he expressed himself similarly to them, for he says most human affairs go in pairs, meaning not definite contrarieties such as the Pythagoreans speak of, but any chance contrarieties, e. g. white and black, sweet and

الفايرن

bitter, good and bad great and small. He threw out indefinite suggestions about the other contrarieties, but the Pythagoreans declared both how many and which their contrarieties are.

From both thses schools, then, we can learn this much, that the contraries are the prin-ciples of things: and how many these principles are and which they are, we can learn from one of the two schools. But how these principles can be brought together under the causes we have named has not been clearly, and articulately stated by them;they seem, however, to range the elements under the head of matter; for out of these as immanent parts they say substance is composed and moulded.

From these facts we may sufficiently perceive the meaning of the ancients who said the elements of nature were more than one; but there are some who spoke of the universe as if it were one entity, though they were not all alike either in the excellence of their statement or in its conformity to the facts

of nature. The discussion of them is in no way appropriate to our present investigation of causes, for they do not, like some of the natural philosophers, assume being to be one and yet generate it out of the one as out of matter, but they speak in another way; those others add change, since they generate the universe, but these thinkers say the universe is unchangeable. Yet this much is germane to the present inquiry : Parmenides seems to fasten on that which is one in definition, Melissus on that which is one in matter, for which reason the former says that it is limited, the latter that it is unlimited: while Xenophanes, the first of the partisans of the One (for Parmenides is said to have been his pupil), gave no clear statement, nor does he seem to have grasped the nature of either of these causes, but with reference to the whole material universe he says the One is God. Now these thinkers as we said must be neglected for the purposes of the present inquiry — two of them entirely as being a little too naïve, viz· Xenophanes and Melissus; but Parmenides seems in places to

بارمنيدس

مليسوس

اكسانوفان

speak with more insight. For claiming that besides the existent, nothing non-existent exists, he thinks that of necessity one thing exists viz. the existent and nothing else (on this we have spoken more clearly in our work on nature) (1), but being forced to follow the observed facts, and supposing the existence of that which is one in definition, but more than one according to our sensations, he now posits two causes and two principles, calling them hot and cold, i.e. fire and earth; and of these he ranges the hot with the existent, and the other with the non existent.

From what has heen said, then, and from the wise men who have now sat in council with us, we have got thus much—on the one hand from the earlies philosophers, who regard the first principle as corporeal (for water and fire and such things are bodies), and of whom some suppose tha there is one corporeal principle, others that there are more than one, but both put these under the head of matter; and on

1 — Phys. i. 3.

the other hand from some who posit both this cause and besides this the source of movement, which we have got from some as single and from others as twofold.

Down to the Italian school then, and apart from it, philosophers have treated these subjects rather obscurely, except that, as we said, they have in fact used two kinds of cause, and one of these — the source of movement — some treat as one and others as two. But the Pythagoreans have said in the same way that there are two principles, but added this much, which is peculiar to them, that they thought that finitude and infinity were not attributes of certain other things, e. g. of fire or earth or anything else of this kind, but that infinity itself and unity itself were the substance of the things of which they are predicated. This is why number was the substance of all things. On this subject, then, they expressed themselves thus; and regarding the question of essence they began to make statements and definitions, but treated the matter too simply. For they both defined superficially and thought that the first subject of which a given definition was predicable was the substance

of the thing defined. as if one supposed that «double» and 2 were the same, because 2 is the first thing of which «double» is predicable. But surely to be double and to be 2 are not the same; if they are, one thing will be many — a consequence which they actaully drew (1). From the earlier philosophers, then, and from their successors we can learn thus much.

---

1 — e. g. 2 was identified both with opinion and with daring.

الفصل السادس

الفلسفة الافلاطونية واستخدامها للعلتين المادية والصورية فحسب

After the systems we have named came the philosophy of Plato, which in most respects followed these thinkers, but had peculiarities That distinguished it from the philosophy of the Italiens. For, having in his youth first become familiar with Cratylus and with the Heraclitean doctrines (that all sensible things are ever in a state of flux and there is no knowledge about them), these views he held even in later years, Socrates, however, was busying himself about ethical matters and neglecting the world of nature as a whole but seeking the universal in these ethical matters, and fixed thought for the first time on definitions; Plato accepted his teaching, but held that the problem applied not to sensible things but to entities of another kind—for this reason, that the common definition could افلاطون

not be a definition of any sensible thing, as they were always changing. Things of this other sort, then, he called Ideas, and sensible things, he said, were all named after these, and in virtue of a relation to these; for the many existed by participation in the ideas that have the same name as they. Only the name «participation» was new; for the Pythagoreans say that things exist by «imitation» of numbers and Plato says they exist by participation, changing the name. But what the Partieipation المشاركة or the imitation of the Forms could be they left an open question.

Further, besides ensible things and Forms he says: There are The objects of mathematics; which occupy an intermediate position, differing from sensible things in being eternal and unchangeable, from Forms in that there are many alike, while the Form itself is in each case unique.

Since the Forms were the causes of all other things, he thought their elements were the elements of all things. As matter, the great

and the small were principles; as essential reality, The One; For From The great and The small, by paricipation in the One, come, the Numbers.

But he agreed with the Pythagoreans in saying that the One is substance and not a predicate of something else; and in saying that the Numbers are the causes of the reality of other things he agreed with them; but positing a dyad and constructing the infinite out of great and small instead of treating the infinite as one; is peculiar to him; and so is his view that the Numbers exist apart from sensible things, while they say that the things themselves are Numbers, and do not place the objects of mathematics between Forms and sensible things. His divergence from the Pythagoreans in making the One and the Numbers separate from things, and his introduction of the Forms, were due to his inquiries in the region of definitions (for the earlier thinkers had no tincture of dialectic), and his making the other entity besides the One a dyad was due to the belief that the numbers, except those which were prime, could be nearly produced

out of the dyad as out of some plastic material.

Yet what happens is the contrary; the theory is not a reasonable one. For they make many things out of the matter, and the form generates only once, but what we observe is that one table is made from one matter, while the man who applies the form, though he is one, makes many tables. And the relation of the male to the female is similar; for the latter is impregnated by one copulation, but the male impregnates many females; yet these are analogues of those first principles.

Plato, then, declared himself thus on the points in question, it is evident from what has been said that he has used only two causes, that of the essence and the material cause (for the Forms are the causes of essence of all other things, and the One is the cause of the essence of the Forms) ; and it is evident what the underlying matter is, of which the Forms are predicated in the case of sensible things, and the One in the case of Forms, viz, That this is

a dyad, the great and the small. Further, he has assigned the cause of good and that of evil to the elements: one to each of the two, as we say (1) some of his predecessors sought to do, Empedocles and Anaxagoras.

1 — Cf. 984 b. 15.— 19, 32 — b. 10.

الفصل السابع

المذاهب المختلفة ومدى اعترافها بالعلل الاربع

Our review of those who have spoken about first principles and reality and of the way in which they have spoken, has been concise and summary; but yet we have learnt this much from them, that of those who spoke about «principle» and «cause» no one has mentioned any principle except those which have been distinguished in our work on nature, (1) but all evidently have some inkling of them, though only vaguely. For some speak of the first principle as matter, whether they suppose this to be a body or to be incorporeal; e.g. Plato spoke of the great and the small, the Italians of the infinite, Empedocles of fire, earth, water, and air, Anaxagoras of the infinity of things composed of similar parts. These, then, have all had a notion of this kind of cause and so have all who speak of air or fire or water, or something denser than fire and rarer than air; for some have said the prime element is of this kind.

الفيثاغوريون

أنكساغوراس

These thinkers grasped this cause only; but certain others have mentioned the source of

1 — Cf 984 b. 15 — 19, 32 — b. 10.

movement, e.g. those who make friendship and strife, or reason, or love, a principle,

The essence, i. e. the substantial reality, no one has expressed distinctly. It is hinted at chiefly by those who believe in the Forms; For they do not suppose either taht the Forms are the matter of sensible things, and the One the matter of the Forms, or that they are the source of movement (for they say these are causes rather of immobility and of being at rest), but they furnish the Forms as the essence of every other thing, and the One as the essence of the Forms.

الصور
الأفلاطونية

That for whose sake actions and changes and movements take place, they assert to be a cause in a way, but not in this way, i.e. not in the way in which it is its nature to be a cause. For those who speak of reason or friendship class these causes as goods; they do not speak, however, as if anything that exists either existed or came into being for the sake of these, but as if movements started from these. In the same way those who say the One or the existent is the good, say that it is the cause of substance, but not that substance either is or comes to be for the sake of this. Therefore in turns out that in a sense they both say and do

not say the good is a cause; for they do not call it a cause qua good but only incidentally.

All these thinkers, then, as they cannot pitch on another cause, seem to testify that we have determined rightly both how many and of what sort the causes are. Besides this it is plain that when the causes are being looked for, either all four must be sought thus or they must be sought in one of these four ways. Let us next discuss the possible difficulties with regard to the way in which each of these thinkers has spoken and with regard to his situation relatively to the first principles.

الفصل الثامن

نقد الفلاسفة السابقين على افلاطون

نقد المدرسة الطبيعية

Those, then, who say the universe is one and posit one kind of thing as matter, and as corporeal matter which has spatial magnitude, evidently go astray in many ways. For they posit the elements of bodies only, not of incorporeal things, though there are also incorporeal things. And in trying to state the causes of generation and destruction, and in giving a physical account of all things, they do away with the cause of movement. Further, they err in not positing the substance, i. e. the essence, as the cause of any thing, and besides this in lightly calling any of the simple bodies except earth the first principle, without inquiring how they are produced out of one another, — I mean *fire*, water, earth, and air. For some things are produced out of each other by combination, others by separation, and this makes the greatest difference to their priority and posteriority.

الاتصال والانفصال

For (1) in a way the property of being most elementary of all would seem to belong to the first thing from which they are produced by combination, and this property would belong to the most fine - grained and subtle of bodies, For this reason those who make fire the p-inciple would be most in agreement with this argument. But each of the other thinkers agrees that the element of corporeal. things is of this sort. At least. none of those who named one element claimed that earth was the element, evidently because of the coarseness of its grain. (Of the other three elements each has found some judge on its side; for some maintain that fire, others that water, others that air is the element. Yet why. after all, do they not name earth also, as most men do? For people say all things are earth. And Hesiod says earth was produced first of corporeal things, so primitive and popular has the opinion been. (According to this argument, then, no one would be right who either says the first principle is any of the elements other than fire, or supposes it to be denser than air but rarer than water. But (2) if that which is later in generation is prior in nature, and that which is

هرقليطس

هزيود

concocted and compounded is later in generation, the contrary of what we have been saying must be true — water must be prior to air, and earth to water.

So much, then for thoee who posit one cause such as we mentioned; but the same is true if one supposes more of these, as Empedocles says the matter of things is four bodies. For he too is confronted by consequences some of which are the same as have been mentioned, while others are peculiar to him. For we see these bodies produced from one another, which implies that the same body does not always remain fire or earth) we have spoken about this in our works on nature) (1); and regarding the cause of movmeent and the question whether we must posit one or two, he must be thought to have spoken neither correctly nor altogether plausibly. And in general, change of quality is necessarily done away with for those who speak thus, for on their view cold will not come from hot nor hot from cold. For if it did there would be something that accepted the contraries themselves, and there would be some one entity that

انباذوقليس

1 — De Caelo. iii. 7.

became fire and water, which Empedocles denies

As regards Anaxagoras, if one were to suppose that he said there were two elements, the supposition would accord thoroughly with an argument which Anaxagoras himself did not state articulately, but which he must have accepted if any one had led him on to it. True, to say that in the beginning all things were mixed is absurd both on other grounds and because it follows that they must have existed before in an unmixed form, and because nature does not allow any chance thing to be mixed with any chance thing, and also because on this view modifications and accidents could be separted from substances (for the same thinges which are mixed can be separated); yet if one were to follow him up, piecing together what he means, he would perhaps be seen to be somewhat modern in his views. For when nothing was separated out, evidently nothing could be truly asserted of the substance that then existed. I mean e. g., that it was neither white nor black, nor grey nor any other colour, but of necessity colourless, for if it had been coloured, it would have had one of these colours. And similarly, by this same argument it was flavourless, nor had it any similar attribute for it could not be either of any quality

انكساغوراس

or of any size, nor could it be any definite kind of thing. For if it were, one of the paritcular forms would have belonged to it, and this is impossible, since all were mixed together, for the particular form would necessarily have been already separated out, but he says all were mixed except reason, and this alone was unmixed and pure. From this it follows then, that he must say the principles are, the One (for this is simple and unmixed) and the Other, which is of such a nature as we suppose the indefinite to be before it is defined and partakes of some form. Therefore while expressing himself neither rightly nor clearly, he means something like what the later thinkers say and what is now more clearly seen to be the case.

But these thinkers are, after all, at home only in arguments about generation and dest - ruction and movement; for it is practically only of this sort of substance that they seek the principles and the causes. But those who extened their vision to all things that exist and of existing things suppose some to be perceptible and others not perceptible

evidently study both classes, which is all the more reason why one should devote som time to seeing what is good in their views and what bad from the standpoint of the inquiry we have now before us.

The Pythagoreans "treat of principles and elemente stranger than those of the physical philosophers,. the reason is that they got the principles from non - sensible things, for the objects of mathematics, except those of astronomy, are of the class of things "without movement" ; yet their discussions and investigations are all about nature; for they generate the heavens, and with regard to their parts and attributes and functions they observe the phenomena. and use up the principles and the causes in explaining these, which implies that they agree with the others, the physical philosophers, that the real is just all that which is perceptible and contained by the so-called 'heavens,. But the causes and the principles which they mention are, as we said, sufficient to act as steps even up to the higher realms of reality, and

are more suited to these than to theories about nature. They do not tell us at all; however how there can be movement if limit and unlimited and odd and even are the only things assumed, or how without movement and change there can be generation and destruction, or the bodies that move through the heavens can do what they do.

Further, if one either granted them that spatial magnitude consists of those elements, or this were proved, still how would some bodies be light and others have weight ? To judge from what they assume and maintain they are speaking no more of mathematical bodies than of perceptible, hence they have said nothing whatever about fire or earth or the other bodies of this sort. I suppose because they have nothing to say which applies peculiarly to perceptible things.

Further, how are we to combine the beliefs that the attributes of number aud number itself, are causes of what exists and happens in the heavene both from the beginning and now, and that there is no other number than this number out of which the world is composed ? When in

one particular region they place opinion and opportunity, and, a little above or below, injustice and decision or mixture and allege, as proof, that each of these is a number, and that there happens to be already in this place a plurality of the extended bodies composed of numbers, because these attributes of number attach to the various places — this being so, is this number, which we must suppose each of these abstr - actions to be, the same number which is exhibited in the material universe, or is it another than this ? Plato says it is different, yet even he thinks, that both these bodies and their causes are numbers, but that the intelligible numbers are causes, while the others are sensible.

الفصل التاسع

نقد نظرية المثل

Let us leave the Pythagorians for the present; for it is enough to have touched on them as much as we have done. But as for those who posit the Ideas as causes, firstly, in seeking to grasp the causes of the things around us, they introduced others equal in number to these, as if a man who wanted to count things thought he would not be able to do it while they were few, but tried to count them when he had added to their number, For the Forms are practically equal to — or not fewer than — the things, in trying to explain which these thinkers proceeded from them to the Forms. For to each thing there answers an entity which has the same name and exists apart rom the substances, and so also in the case of all other groups there is a one over many, whether the many are in this world or are eternal.

Further, of the ways in which we prove that the forms exist, none is convincing; for from

some no inference necessarily follows, and from some arise Forms even of things of which we think there are no Forms, For according to the arguments from the existence of the sciences there will be Forms of all things of which there are sciences, and according to the "one over many" argument there will be Forms even of negations, and according to the argument that there is an object for thought even when the thing has perished, there will be Forms of perishable things; for we have an image of these. Further, of the more accurate arguments, some lead to Ideas of relations, of which we say there is no independent class, and others introduce the "third man".

And in general the arguments for the Forms destroy the things for whose existence we are more zealous than for the existence of the Ideas! for it follows that not the dyad but number is first, i. e. that the relative is prior to the absolute - besides all the other points on which certain people by following out the opinions held about the Ideas have come into conflict with the principles of the theory.

Further, according to the assumption on which our belief in the Ideas rests, there will be Forms not only of substances but also of many other things (for the concept is single not only in the case of substances but also in the other cases ' and there are sciences not only of substance but also of other things, and a thousand other such difficulties confront them) . But according to the necessities of the case and the opinions held about the Forms, if Forms can be shared in there must be Ideas of substances only . For they are not shared in incidentally, but a thing must share in its Form as in something not predicated of a subject (by ' being shared in incidentally, I mean that e. g. if a thing shares in , double itself, , it shares also in «eternal» , but incidentally ; for «eternal» happens to be predicable of the 'double'). Therefore the Forms will be substance ; but the same ter ms indicate substance in this and in the ideal world (or what will be the meaning fo saying that there is something apart from the particulars — the one over many ?). And if the Iders and the particulars that share in them have the same form, there will be something

common to these, for why should '2, be one and the same in the perishable 2'S or in these which are many but eternal, and not the same in the 2 'itself' as in the particular 2 ? But if they have not the same form, they must have only the name in common, and it is as if one were to call both Callias and a wooden image a ' man ', without observing any community between them. (1)

Above all one might discuss the question what on earth the Forms contribute to sensible things, either to those that are eternal or to those that come into being and cease to be. For they cause neither movement nor any change in them. But again they help in no wise either towards the knowledge of the other things (for they are not even the substance of these, else they would have been in them)' or towards their being ' if they are not in the particulars which share in them; though if they were, they might be thought to be causes, as white causes whiteness in a

---

1-With 990 b 2- 991 a 8 cf. xiii. 1078 b 34-1079 b 3.

white object by entering into its composition .

But this argument, which first Anaxagoras and later Eudoxus and certain others used, is very easily upset; for it is not difficult to collect many insuperable objections to such a view .

But further, all other things cannot come from the Forms in any of the usual senses of «form» . And to say that they are patterns and the other things share in them is to use empty words and poetical metaphors . For what is it that works , looking to the Ideas ? And any thing can either be , or become , like another without being copied from it , so that whether Socrates exists or not a man like Socrates might come to be , and evidently this might be so even if Socrates were eternal . And there will be several patterns of the same thing , and therefore several Forms , e. g. ' animal' and 'two-footed' and also ' man himself ' will be Forms of man . Again , the Forms are patterns not only of sensible things , but of Forms themselves also , i. e. the genus , as genus of various species , will be so ; therefore the same thing will be pattern and copy .

Again , it would seem impossible that the substance and that of which it is the substance should exist apart ; how therefore . could the Ideas , being the substances of things , exist apart ? In the Phaedo (I) the case is stated in this way — that the Forms are causes both of being and of becoming ; yet when the Forms exist , still the things that share in them do not come into being , unless there is something to originate movement ; and many other things come into being (e. g. a house or a ring) of which we say there are no Forms . Clearly , therefore , even the other things can both be and come into being owing to such causes as produce the things just mentioned (2)

Again, if the Forms are numbers , how can they be causes ? Is it because existing things are other numbers , e. g. one number is man, another is Socrates , another Callias ?Why then are the one set of numbers causes of the other set ? It will not make any difference even if the

---

I —100 C - E .

2 — With 991 .

former are eternal . and the latter are not . But if it is because things in this sensible world (e' g' harmony) are ratios of numbers, evidently the things between which they are ratios are some one class of things. If, then, this — the matter — is some definite thing, evidently the numbers themeslves too will be ratios of something to something else. E. g. if Callias is a numerical ratio between fire and earth and water . and air, his Idea also will be a number of certain other underlying things; and man — himself, whether it is a number in a sense or not, will still be a numerical ratio of certain things and not a number proper, nor will it be a kind of number merely because it is a numerical ratio.

Again, from many numbers one number is produced, but how can one Form come from many Forms ? And if the number comes not from the many numbers themseevles but from the units in them. e. g. in 10,000, how is it with the units ? If they are specifically alike, numerous absurdities will follow, and also if they are

not alike (neither the units in one number being themselves like one another nor those in other numbers being all like to all); for in what will they differ, as they are without quality ? This is not a plausible view, nor is it consistent with our thought on the matter.

Further, they must set up a second kind of number (with which arithmetic deals) , and all the objects which are called ' intermediate ' by some thinkers; and how do these exist or from what principles do they proceed ? Or why must they be intermediate between the things in this sensible world and the things - themselves?

Further, the units in 2 must each come from a prior 2 ; but this is impossible .

Further, why is a number, when taken all together, one ?

Again, besides what has been said, if the units are diverse the Platonists should have spoken like those who say there are four, or two, elements; for each of these thinkers gives the name of element not to that which is common, e. g. to body, but to fire and earth,

whether there is something common to them, viz. body, or not. But in fact the Platonists speak as if the One were homogeneous like fire or water; and if this is so, the numbers will not be substances. Evidently, if there is a One—itself and this is a first principle, « one » is being used in more than one sense, for other wise the theoy is impossible.

When we wish to reduce substances to their principles, we state that lines come from the short and long (i. e. from a kind of small and great), and the plane from the broad and narrow, and body from the deep and shallow : Yet how then can either the plane contain a line, or the solid a line or plane ? For the broad and narrow is a different class from the deep and shallow. Therefore, just as number is not present in these, because the many and few are different from these, evidently no other of the higher classes will be present in the lower. But again the broad is not a genus which includes the deep, for then the soild would have been a species of plane. (1)

---

1 — With 992 a 10 — 19 Cf. xiii. 1085 a 9 — 19.

Further, from what principle will the presence of the points in the line be derived? Plato even used to object to this class of things as being a geometrical fiction. He gave the name of principle of the line — and this he often posited — to the indivisible lines. Yet these must have a limit, therefore the argument from which the existence of the line follows proves also the existence of the point.

In general; though philosophy seeks the cause ef perceptible things' we haive given this up (for we say nothing of the cause from which change takes its start), but while we fancy we are stating the substance of perceptible things, we assert the existence of a second class of substacces, while our account of the way in which they are tha substances of perceqtible things is empty talk, for "sharing" as we said before, (1) means nothing.

Nor have the Forms any connexion with what we see to be the cause in the case of the

---

1 — 961 a 20 — 22.

arts, that for whose sake both all mind and the whole of nature are operative (1) — with this cause which we assert to bo one of the first principles; but mathematics has come to be identical with philosophy for modern thinkers, though they say that it should be studied for the sake of other things (2)

Further, one might suppose that the substance which according to them underlies as matter is too mathematical, and is a predicate and differentiae of the substance; i. e. of the matter, rather than that matter itself; i. e. the great and the small are like the rare and the dense which the physical philosophers speak of, calling these the primary differenitae of the substratum; for these are a kind of excess and defect. And regarding movement, if the great and the small are to be movement, evidently the Forms will be moved, but if they are not to be movement, whence did movement come ? The whole study of nature has been annihilated.

---

1 — Sc. the final cause.

2 — Cf. Plato, Rep. vii. 231 D, 533 B — ɡ.

And what is thought to be easy — to show that all things are one — is not done: for what is proved by the method of setting out instances (1) is not that all things are one but that there is a One — itself, — if we grant all the assumptions. And not even this follows, if we do not grant that the universal is a genus; and this in some cases it cannot be.

Nor can it be explained either how the lines and planes and solids that come after the numbers exist or can exist, or what significance they have; for these can neither be Froms (for they are not numbers), nor the intermediates (for those are the objects of mathematics); nor the perishable things. This is evidently a distinct fourth class.

In general, if we search for the elements of existing things without distinguishing the many senses in which things are said to exist, we cannot find them, especially if the search for the elements of which things are made is conducted in this manner. For it is surely

1 — For this platonic method Cf. vii. 1031 b 21, xiii. 1076 b 9, xiv. 1090 a 17.

impossible to discover what 'acting' or 'being acted no', or 'the straight' is made of, but if elements can be discovered at all, it is only the elements of substances; therefore either to seek the elements of all existing things or to think one has them is incorrect.

And how could we learn the elements of all things ? Evidently we cannot start by knowing anything before. For as he who is learning geometry, though he may know other things before, knows non of the things with which the science deals and about which he is to learn, so is it in all other cases. Therefore if there is a science of all things, such as some assert to exist he who is learning this will know notl ing before. Yet all learning is by means of premisses which are (either all or some of them) ko... before — whether the learning be by demonstration or by definition; for the elements of the definition must be known before and be familiar; and learning by induction proceeds similarly. But again, if the science were actually innate, it were strange that we are unaware of our possession of the greatest of sciences.

Again, how is one to come to know what all things are made of, and how is this to be

made evident? This also affords a difficulty; for there might be a conflict of opinion, as there is about certain syllables; some say za is made out of s and d and a, while others say it is a distinct sound and none of those that are familiar.

Further, how could we know the objects of sense without having the sense in question? Yet we ought to, if the elements of which all things consist, as complex sounds consist of the elements proper to sound, are the same.

الفهارس والمراجع

فهرس الأعـــلام

(ا)

(ب)

(ت)

(ث)

(ج)

(س)

(ش)

(ط)

(ف)

(ك)

(ى)

المراجع

أولا — الفلسفة السابقة على سقراط

ا — المرجع الرئيسى لهذه الفترة : المقالة الأولى من الفصل الثالث إلى نهاية الفصل السادس من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو بالإضافة إلى بضع فقرات فى مؤلفاته الأخرى ، وعلى الأخص فى كتاب الطبيعة وفى الأخلاق النيكوماخية . كما أن ثمت إشارات إلى فلاسفة هذه الفترة فى محاورات أفلاطون .

ب — وتوجد مراجع خاصة بهذه الفترة أهمها :

Burnet (J), Early Greek Philosophy

الطبعة الثانية لندن ١٩٠٩

Shuhle (P.M.), Essai sur la Formation de le pensée grècque, Paris 1949

ح — أما المراجع العامة فمنها ما هو بالعربية ، ومنها ماهو باللغات الأجنبية .

ا — ومن المراجع العربيـة كتاب « تاريخ الفلسفة اليونانية » للأستاذ المرحوم يوسف كرم ، وهو أدق المراجع العربية وأهمها على الإطلاق .

ثم الجزء الاول من « تاريخ الفلسفة العربية » لخليل الجر إلى صفحة ٦٤ ، هذا بالاضافة إلى مؤلفين عن صلة الفلسفة اليونانية بالمذاهب الشرقية وهما :

« تاريخ الفلسفة الشرقية » للدكتور محمد غلاب ، « والفلسفة فى الشرق » ترجمة الدكتور يوسف موسى .

ج ـ ديمقريطس مع نصوص مترجمة للأساتذة على سامى النشار وعلى عبد المعطى .

د ـ هرقليطس للأساتذة على سامى النشار ومحمد على أبو ريان وعبده الراجحى .

٢ ـ أما المراجع العامة الأجنبية فنكتفى منها بما يلى :

Brehier (E), Hist· de la philosophie, t. 1

Burnet (J), Greek Philosophy, from Thales to Plato, London, 1943.

Copleston. A Histoy of Philosophy, London, 1955

Gomperz, Greek Thinkers

Rivaud, Hist. de la philosophie 1948.

Robin (L), La pensée grècque des origines à Epicure, Paris 1942.

— La pensée grècque et les origines de l'esprit scientifique, Paris 1948.

Russell (B) A History of Western philosophy.

وقد ترجم الدكتور زكى نجيب محمود قسما من هذا الكتاب .

Zeller, Outlines of the Hist. Greek philosophy.

ثانيا ـ سقراط

Robin (L), Les Mèmorablea de Xénophon et notre connaissance de la philosophie de Socrate (Annèe philosophique. 1910)

Taylor, Socrates. 1932.

ثالثا ـ افلاطون

١ ـ المحاورات

١ ـ نشرت نصوص المحاورات باليونانية فى مجموعة Guillaume Budé

وكذلك نشرها John Burnet فى ستة أجزاء .

وثمت نشرة أخرى للنصوص فى مجموعة Loeb

٢ ـ وهناك ترجمات أخرى لمحاورات أفلاطون ، وأقدمها الترجمة اللاتينية التى أنجزها Marsile Ficin فى عصر النهضة .

ثم ترجمة 'Victor Cousin' (1822 - 1840)

وترجمة Saisset et Chauvet .

غير أن أهم هذه الترجمات هى تلك التى قامت بها رابطة G. Budé فقد تعاون على إنجازها نخبة من أساتذة الجامعات بفرنسا .

وهناك ترجمات غيرها نذكر منها : ـ

ا ـ ترجمة جوويت

Jowett. Dialogues of Plato translated to English. 3 rd Ed. Oxford Univ. Hress.

وتوجد طبعة أخرى لهذه الترجمة فى مجموعة Loeb

ب ـ وترجمة شامبرى

Chambry et Baccou : Oeuvres Complètes de Platon, trad., Préfaces et notes, 8 Vol., éd, Garnier.

جـ ـ ثم ترجمة روبان

Robin (L) Oeuvres Cemplètes de Platon. trad. nouvelle et notes en 5 Volume 1950 Bib. de la pléiade.

٣ ـ وثمت ترجمات مفردة لبعض المحاورات :

ـ منها ترجمة كورنفورد لمحاورتي تيتاووس والسفسطائي مع تعليقات بعنوان

F. M. Cornford, Plato's Theory of Knowledge 1935.

ـ ثم ترجمته لتيماوس مع تعليقات بعنوان

Plato's Cosmology 1937.

ـ يضاف الى هذا تعليقات تيلور على تيماوس

Taylor, A Commentary on Plato's Timaeus 1928.

٤ ـ وتوجد ترجمات عربية لبعض المحاورات منها :

ـ إيون ـ ترجمة محمد صقر خفاجه وسهير القلماوى .

ـ تلخيص نواميس أفلاطون لأبى نصر الفارابى ـ مع ترجمة لاتينية بقلم فرنسيسكو جابر يبلى صادرة عن معهد واربورج .

Plato Arabus, Alfarabius Compendium Legum Platonis by Franciscus Gabrieli London. 1952.

ـ الجمهورية ـ ترجمة الدكتور فؤاد زكريا . وقد صدرت هذه الترجمة عن دار الكاتب العربى عام ١٩٦٨ ـ وأفرد المؤلف جزءاً خاصاً يشتمل على تعليقاته على هذه المحاورة .

ـ جورجياس ـ ترجمة محمد حسن ظاظا ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب .

ـ فيدون ـ ترجمة عباس الشربينى ومراجعة الدكتور على سامى النشار فى « الاصول الأفلاطونية » الجزء الاول .

ـ فيليبوس : ترجمة الاب فؤاد جرجى .

ـ المأدبة ـ ترجمة وليم الميرى . وقد صدرت ترجمة عربية جديدة للمأدبة للأساتذة : النشار وقنواتى والشربينى عن دار الكتب الجامعية .

ـ محاورات أفلاطون : ترجمة زكى نجيب محمود ، وتحتاج هذه الترجمة إلى مراجعة جديدة .

ب ـ فيما يختص بما نشر من مؤلفات عن أفلاطون راجع :

— F. UEBERWEG, Grundriss der Geschihte der philosophie I, Die philosophie des Altertums 12e éd., Appendice p. 65 - 100.

— P. M. Shuhle, L'etat présent des Etudes platoniciennes

وهو تقرير مقدم إلى مؤتمر رابطة جيوم بوديه الذى عقد فى استراسبورج سنة ١٩٣٨ .

— P. M. Shuhle, Etudes sur la Fabulation Platonicienne

Paris 1947 المقدمة ص ٣ الى ٢٥

"Ou en sont les recherches sur le Platon-isme?" dans l'Information Littéraire, Nov—Dec. 1952 P. 194-198.

ثم تقرير مسيو شول الى مؤتمر رابطة جيوم بوديه سنة ١٩٥٤ .

حـ ـ مراجع خاصة بموضوعات معينة فى محاورات أفلاطون نجتزىء منها ما يلى :

١ ـــ أساطير أفلاطون

Shuhle, La Fabulation Platonicienne

٢ ـــ نظرية المثل والجدل

David Ross, Plato's Theory of Ideas, Oxford 1951.

٣ ـــ الرياضيات والطبيعة وعلم الحياة

Milhaud, Platon et les philosophes géomètres de la Gréce, Paris 1900.

Robin, La Théorie platonicienne des Idées et des nombres, Paris 1908.

Robin, Etude sur la signification et la place de la physique dans la philosophie de Platon, Paris 1919.

Rodier, Les Mathématiques et la Dialectique dans le systéme de Platon 1902.

٤ — نظرية أفلاطون فى النفس

Robin, La Théorie platonicienne de l'amour, Paris, 1933

Rodier, les preuves de l'immortalité de l'ame dans le Phédon de Platon, Année philosophique 1908.

٥ — الاخلاق والسياسة

Brochard, la morale de Platon.

Piérre lachèze - Rey, les Idées morales, sociales et Politiques de Platon. Paris 1938.

٦ — الفن والجمال

Charles Lévêque, Platon Fondateur de l'Esthétique 1857

Rivaud, Platon et la Musique, Revue, d'Hist. de la philosophie 1929.

٧ — الدين عند أفلاطون

Festugiére, Contemplation et Vie contemplative selon Platon, 1636

More, Religion of Plato, Princeton, 1921.

Solmsen, Plato's Theology, Ithaca 1942.

٨ — أفلاطون والشرق

Festugiére, Platon et l'Orient, Revue de philologie 1947, p. 5 - 45.

٩ — الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة

Brehier, Platonisme et et Neoplatonisme, Revue des Etudes Grècques 1938.

de Vogel, On the Neoplatonic Character of platonism and the platonic character of Neoplatonism; Mind Jan., 1893 p. 43

د ـ مراجع عامة عن مذهب أفلاطون

F. Ast Lexicon platonicum 3 vol. 1908.

Burnet, Platonism, California 1908.

A. Diés, Autour de Platon, 2 vol. paris 1926.

A. Fouillé, La philosophie de Platon 1889.

Jackson, Later Theory of Ideas, in Journal of Philology 1882 (10) p. 253.

A. Koyré : Introduction à la lecture de Platon 1945.

Pater : Plato and platonism 1909.

(B) Parain : Essai sur le logos platonicien Paris 1942

Robin (L) : Platon, éd. Alcan Paris 1938.

Shuhle (1) : l'Oeuvre de Platon, éd. Hachette, Paris 1955.

Taylor : Forms and Numbers. A study in platonic Metaphy- sics, in Philosophical Studies. London 1934.

Wahl (J) : Etude sur le Parménide, Paris 1927.

---

١ ـ يعد هذا الكتاب أحدث مرجع عن أفلاطون ، وبه ثبت شامل لأغلب المراجع الهامة فى ميدان الدراسات الأفلاطونية ص ٢٠٣ - ٢٢١ .

فهرس الموضوعات

صفحة

الباب الأول

ظهور الفكر الفلسفي

صفحة

الباب الثانى

السفسطائيون وسقراط

(الإنسان محور الفكر الفلسفى)

صفحة

الباب الثالث

الفلسفة السقراطيـــة

أفلاطون ومـــدرسته

صفحة

صفحة

---

(١) هذه الأرقام المسلسلة بحسب صفحات الكتاب تقابل الأرقام الأوربية التى يجدها القارىء فى النص الانجليزى من رقم 1 إلى رقم 54 .

للمؤلف

الناشر

١ - أصول الفلسفة الإشراقية (الطبعة الثانية) دار الطلبة العرب بيروت

٢ - هياكل النور (نقد) المكتبة التجارية

٣ - تاريخ الفكر الفلسفى - الجزء الأول (الفلسفة اليونانية)
(الطبعة الخامسة) دار الجامعات المصرية

٤ - تاريخ الفكر الفلسفى - الجزء الثانى (أرسطو) الطبعة الثالثة الهيئة العامة للتأليف

٥ - تاريخ الفكر الفلسفى - الفلسفة الحديثة دار الكتب الجامعية

٦ - فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة (الطبعة الثالثة) دار المعارف

٧ - النظم الاشتراكية مع دراسة مقارنة للاشتراكية العربية
(الطبعة الثانية) دار المعارف

٨ - الفلسفة الإسلامية شخصياتها ومذاهبها (فى قراءات فى الفلسفة) الهيئة العامة للتأليف

٩ - الفلسفة ومباحثها (الطبعة الثالثة) دار الجامعات المصرية

١٠ - ترجمة كتاب المدخل إلى الميتافيزيقا للفيلسوف هنرى برجسون

١١ - هرقليطس فيلسوف الصيرورة (مع آخرين) دار المعارف

١٢ - لمحات فى الحقائق » »

١٣ - نقد أبى البركات البغدادى لفلسفة ابن سينا ، فصلة من مجلة كلية الآداب جامعة الاسكندرية

١٤ - أبو العلا عفيفى : حياته وآثاره الفلسفية » » » » » »

١٥ - تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام (الجزء الأول) دار النهضة العربية بيروت

١٦ - تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام (الجزء الثانى) دار الجامعات المصرية